L’unico e la sua proprietà

Max Stirner

2012

Indice

«Di tutte le azioni, quelle secondo un fine vengono capite meno di tutte, poiché esse sono state sempre considerate come le più comprensibili e, per la nostra coscienza, sono la cosa più quotidiana che vi sia. I grandi problemi se ne stanno sulla strada».

(F. Nietzsche, *Aurora*, II, 127)

Introduzione

Nessun libro come questo ha forse meno bisogno di una introduzione. Si presenta da solo, come ogni libro maledetto che si rispetti. Ne consegue che molti, se non proprio tutti, prima di prenderlo in mano, oppure dopo averlo letto anche più volte con supponenza, credono di sapere la potenziale dirompenza contenuta nelle sue pagine. Non è così. E non è nemmeno questione di capire quello che Stirner dice, entrando fra la spesso non facile tecnica di datate discussioni filosofiche. Piuttosto si tratta di quello che uno intende fare della propria vita.

Ebbene, può un libro avere a che fare con la vita di chi lo legge? Quasi sempre no, rarissimamente sì. L'"unico" è uno dei pochi casi in cui questa affermazione assume le caratteristiche di un estremo coinvolgimento. O questo c'è, penetrando fino in fondo, fino alle lacrime, nelle nostre miserie quotidiane, oppure è bene che riponiamo il libro nello scaffale da cui lo abbia improvvidamente prelevato.

Pochi altri libri hanno questa carica distruttiva da cui – più o meno – tutti dobbiamo difenderci se non vogliamo mettere a soqquadro le nostre regole e i nostri soliloqui quotidiani, conforti per moribondi quasi sempre. Se accettiamo la sfida, allora è un altro discorso.

Naturalmente abbiamo un'altra soluzione, quella di tornare indietro, e qualche volta la cosa è accaduta anche ad infuocati stirneriani di lungo corso, che si erano sentiti torcere le budella per tanti anni, fin da quando la loro barba stentava a presentarsi sulle guance mai rasate.

Pochezza dell'animo umano. No. Direi, naturale svolgimento degli equivoci e delle esperienze che impregnano la vita come uno straccio da rigovernatura.

Se Stirner ci dice qualcosa, e la dice fuori dei denti, al di là di qualsiasi biforcuta formulazione filosofica, riguarda l'unicità della nostra vita, il modo in cui possiamo costruirla, fornirla di connotazioni qualitativamente significative, evitando di trasformarla in una serie di acquisizioni e di possessi che ci fanno morire a poco a poco senza darci molto in cambio.

Quella "proprietà" che costituisce l'"unico" è proprio la sua esperienza qualitativa. Qui si sono smarrite tante coscienze rivoluzionarie, partite col piede giusto, con le letture ortodossamente fondate delle tesi di Stirner, ed atterrate col piede sbagliato nel territorio dell'assommazione dove tutte le vacche sono grigie nel far della sera.

Perché? Facile la risposta. Perché i risultati immediati, quelli tangibili, quelli imposti dal buonsenso dilagante, della misurazione in centimetri dell'andare avanti, se non in millimetri, si impongono e fanno perdere il senso del ridicolo che, in fondo, dovrebbe potersi ricavare dalle tante battute umoristiche che lo stesso Stirner dedica agli spettri e ai fanta-

smi del suo tempo. Simili ectoplasmi non è che poi siano tanto diversi ai nostri giorni, è sempre la solita melma, il solito imbroglio "politico".

Ma che c'entra la politica con chi pensa di essere rivoluzionario? Lasciamo da parte Stirner – consentitecelo solo per un momento – anche chi non lo digerisce non per questo è un miope accumulatore di consensi e di collezioni di figurine e pupazzetti, può benissimo essere un rivoluzionario con altre idee, quali resta da vedere, comunque diamole per buone almeno per quel momento di sospensione che ci siamo concessi. Non siamo ancora al di là delle colonne d'Ercole della politica, siamo al di qua. Possiamo fare progetti sbagliati, ma che restano rivoluzionari perché sono nostri progetti e non prevedono né l'avallo né la condiscendenza di forze che della politica hanno fatto la loro stessa ragione di esistere. Andando oltre, la melma rende l'atmosfera irrespirabile. In altri termini, sembra che si vada avanti, verso la costruzione di un movimento che riesce a contrastare il nemico, ma tutto si risolve in un balletto di comparse che gridano forte solo per farsi sentire prima di tutti da loro stesse, per dichiarare la propria esistenza in vita.

Stirner e il suo libro sono lontani da tutto ciò. Mantengono una dirittura e una scelta che non ammettono cedimenti. Per questo si sono attirati, nel corso del tempo, gli strali di tutti coloro che li hanno visti come sovvertitori di ogni tipo di ordine costituito, perfino di quell'ordine logico che è la base di tutti gli altri.

Che me ne faccio della logica, sia pure di quella stirneriana, afflitta, per non dire altro, da una certa tabe dialettica, se poi non sono capace di giocarmi la vita e tiro al risparmio allo scopo di tesaurizzare quella crescita quantitativa che dovrebbe condurre il movimento rivoluzionario alla distruzione del nemico, a poco a poco, a piccoli passettini, mostrando muscoli e petti gonfi che ormai fanno solo sorridere.

In effetti, è che la melma politica, una volta che ci si mette il piede sopra, è come le sabbie mobili, ti tira giù e non si riesce facilmente a cavarsene fuori.

O, forse, il paragone non è azzeccato. Molti vivono questa soffusa bambagia in cui si sono andati a cacciare come una coltre di riconoscimenti che giustifica e regge il proprio comportamento. Che importa che a riconoscerci siano forze ben piantate nel terreno politico? Sempre di un riconoscimento si tratta. Trovarsi a tu per tu con il nulla non è piacevole per nessuno, nemmeno per i tanti sapienti frequentatori di sofismi filosofici di stampo più o meno giovane-hegeliano.

L'"unico", se vogliamo, dice una sola cosa, ma la dice bene e fino in fondo. La responsabilità dell'esistenza dello sfruttatore è dello sfruttato. Se questo vuole veramente sbarazzarsi del padrone che tiranneggia – come di ogni manutengolo che serve il tiranno anche sotto le spoglie di un feroce rivoluzionario – non ha che farlo e basta, stare a chiacchierare a lungo su questo argomento è una presa in giro.

Che ogni compagno si renda conto di questa verità e che ci rifletta sopra. Il senso dell'"unico" sta tutto qui.

Pubblichiamo la terza edizione di quest'opera convinti di mettere a disposizione dei compagni uno strumento di liberazione, non solo un certo numero di fogli di carta stampati più o meno bene.

Con buona pace di chi ha pensato che accanto alla selvaggia solitudine di Stirner ci potesse stare una qualche cattiva compagnia.

Trieste, 7 ottobre 2011

Alfredo M. Bonanno

Al mio amore
Marie Dähnhardt

Io ho fondato la mia causa su nulla

Che cosa non dev'essere mai la mia causa! Innanzitutto la buona causa, poi la causa di Dio, la causa dell'umanità, della verità, della libertà, della filantropia, della giustizia; inoltre la causa del mio popolo, del mio principe, della mia patria; infine, addirittura la causa dello spirito e mille altre cause ancora. Soltanto la mia causa non dev'essere mai la mia causa. "Che vergogna l'egoista che pensa soltanto a sé!".

Ma guardiamo meglio come si comportano con la loro causa coloro per la cui causa noi dobbiamo lavorare, sacrificarci ed entusiasmarci.

Voi che sapete dire molte cose profonde su Dio e che per millenni avete "sondato gli abissi della divinità" e scrutato il suo cuore, voi certo saprete dirci come Dio stesso tratti la "causa di Dio", che noi siamo chiamati a servire. E infatti voi non fate mistero del modo di comportarsi del Signore. Ora, qual è la sua causa? Forse che egli ha fatto sua, come si pretende da noi, una causa estranea, la causa della verità, dell'amore? Questo malinteso vi indigna e voi c'insegnate che la causa di Dio è sì la causa della verità e dell'amore, ma che questa causa non può esser detta a lui estranea, perché Dio stesso è la verità e l'amore; v'indigna la supposizione che Dio potrebbe come noi, poveri vermi, dover appoggiare una causa estranea come se fosse la sua. "Dio dovrebbe assumersi la causa della verità se non fosse egli stesso la verità?". Egli si cura solo della sua causa, ma poiché egli è tutto in tutto, così tutto è sua causa! Ma noi, noi non siamo tutto in tutto e la nostra causa è davvero piccola e spregevole: per questo "dobbiamo servire una causa superiore". – Bene, è quindi chiaro che Dio si preoccupa solo di ciò che è suo, si occupa solo di sé, pensa solo a sé e vede solo sé; guai a tutto ciò che a lui non è gradito! Egli non serve quindi qualcuno che stia più in alto di lui e soddisfa solo se stesso. La sua causa è una – causa puramente egoistica.

Come stanno le cose per quel che riguarda l'umanità, la cui causa dovremmo far nostra? Forse che la sua causa è quella di qualcun altro? L'umanità serve una causa superiore? No, l'umanità guarda solo a sé, l'umanità vuol far progredire solo l'umanità, l'umanità è a se stessa la propria causa. Per potersi sviluppare, lascia che popoli e individui si logorino al suo servizio, e quando essi hanno realizzato ciò di cui l'umanità aveva bisogno, essa stessa li getta, per tutta riconoscenza, nel letamaio della storia. Non è forse la causa dell'umanità una – causa puramente egoistica?

Non è necessario che dimostri, a chiunque vorrebbe imporci la sua causa, che a lui interessa solo se stesso, non noi, solo il suo bene, non il nostro. Provate un po' a osservare gli altri. La verità, la libertà, la filantropia e la giustizia aspirano forse a qualcos'altro che a farvi entusiasmare e a farsi servire da voi?

Per esse va benissimo se risvegliano adorazione e zelo. Ma guardate il popolo che viene difeso dall'abnegazione dei suoi patrioti. I patrioti cadono in lotte sanguinose o in lotta

contro la fame e la miseria; forse che il popolo se ne interessa? Grazie al concime dei loro cadaveri il popolo diventa un "popolo fiorente"! Gli individui sono morti "per la grande causa del popolo" e il popolo dedica loro due parole di ringraziamento e – ne trae il suo profitto. Questo io lo chiamo un egoismo fruttuoso.

Ma osservate un po' quel sultano che si cura con tanto affetto dei "suoi". Non è forse il puro disinteresse in persona? Non si sacrifica forse di continuo per i suoi? Sì, proprio per i "suoi"! Prova un po' a mostrarti non suo, ma tuo: per questo verrai gettato in carcere, tu che ti sei sottratto al suo egoismo. Il sultano ha fondato la sua causa su null'altro che se stesso: per sé egli è tutto in tutto, per sé è l'unico e non tollera che qualcuno osi non essere uno dei "suoi".

E allora, sulla base di questi fulgidi esempi, non volete capire che è l'egoista ad avere sempre la meglio? Io, per conto mio, ne traggo un grande insegnamento e, piuttosto che continuare a servire disinteressatamente quei grandi egoisti, voglio essere l'egoista io stesso.

Dio e l'umanità hanno fondato la loro causa su nulla, su null'altro che se stessi. Allo stesso modo io fondo allora la mia causa su me stesso, io che, al pari di Dio, sono il nulla di ogni altro, che sono il mio tutto, io che sono l'unico.

Se Dio, se l'umanità hanno, come voi assicurate, sufficiente sostanza in sé per essere a se stessi il tutto in tutto, allora io sento che *a me* mancherà ancora meno e che non avrò da lamentarmi della mia "vuotezza". Io non sono nulla nel senso della vuotezza, bensì il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso, in quanto creatore, creo tutto.

Lungi da me perciò ogni causa che non sia interamente la mia causa! Voi pensate che la mia causa dovrebbe essere almeno la "buona causa"? Macché buono e cattivo! Io stesso sono la mia causa, e io non sono né buono né cattivo. L'una e l'altra cosa non hanno per me senso alcuno.

Il divino è la causa di Dio, l'umano la causa "dell'uomo". La mia causa non è né il divino né l'umano, non è ciò che è vero, buono, giusto, libero, ecc., bensì solo ciò che è *mio*, e non è una causa generale, ma – unica, così come io stesso sono unico.

Non c'è nulla che m'importi più di me stesso!

Parte prima: L'UOMO

Per l'uomo l'essere supremo è l'uomo, dice Feuerbach.
Soltanto adesso l'uomo è trovato, dice Bruno Bauer.

Bene, guardiamo un po' più da vicino questo essere supremo e questo nuovo ritrovamento.

I. Una vita d'uomo

Dal momento in cui apre gli occhi alla luce, l'uomo, trovandosi buttato a caso tra tutte le altre cose del mondo, cerca di trovare *se stesso* e di conquistare *se stesso* emergendo dal loro groviglio.

Ma tutto ciò che il bambino tocca si ribella alla sua stretta e afferma la propria esistenza.

Perciò la *lotta* per l'autoaffermazione è inevitabile, perché ogni cosa *tiene a se stessa* e nello stesso tempo si scontra continuamente con altre cose.

Vincere o *soccombere*: fra queste due possibilità oscilla il destino della lotta. Il vincitore diventa il *padrone*, il vinto il *suddito*: il primo esercita la *sovranità* e i "diritti del sovrano", il secondo adempie, rispettoso e riverente, i "doveri di suddito".

Ma entrambi rimangono *nemici* e restano sempre all'erta, attenti l'uno alle *debolezze* dall'altro, i figli a quelle dei genitori, i genitori a quelle dei figli (per esempio alla loro paura); o il bastone vince l'uomo o l'uomo il bastone.

Nell'infanzia la liberazione segue questo corso: noi tentiamo di arrivare alla ragione delle cose o "dietro le cose": perciò cerchiamo di captare, origliando, le segrete debolezze di ogni cosa (i bambini hanno un istinto sicuro per questo), perciò rompiamo volentieri gli oggetti, esploriamo volentieri gli angoli più nascosti, spiamo tutto ciò che è occultato e appartato e ci misuriamo con tutto. Quando veniamo a capo della cosa, ci sentiamo sicuri di noi; se per esempio abbiamo scoperto che la verga è ben più debole della nostra ostinazione, non ne abbiamo più paura, "le siamo divenuti superiori".

Al di là della verga c'è, più potente di lei, la nostra – ostinazione, il nostro coraggio ostinato. A poco a poco giungiamo al di là di tutto ciò che era per noi orrido e inquietante, al di là della potenza orrendamente temuta della verga, al di là dell'espressione severa del padre, ecc., e dietro a tutto troviamo la nostra – atarassia, cioè la nostra imperturbabilità, impavidità, la nostra opposizione, strapotenza, invincibilità. Se qualche cosa ci incuteva dapprima timore e rispetto, ecco che adesso non fuggiamo più spaventati, ma ci facciamo *coraggio.* Dietro a tutto troviamo il nostro *coraggio,* la nostra supremazia; dietro al brusco ordine dei superiori e dei genitori c'è più che mai il nostro arbitrio coraggioso o la nostra astuta intelligenza. E quanto più ci sentiamo noi stessi, tanto più piccolo appare ciò che prima sembrava insuperabile. E che cos'è la nostra astuzia, la nostra intelligenza, il nostro coraggio e la nostra ostinazione? Che altro, se non – *spirito*?

Per molto tempo ci è risparmiata una lotta che più tardi ci farà trattenere il respiro: la lotta contro la ragione. L'infanzia più bella passa senza che siamo costretti a batterci con la ragione. Non ci preoccupiamo affatto di essa, non ci lasciamo invischiare, non accettiamo ragione alcuna. Con la *persuasione* non si ottiene niente da noi, che siamo sordi di fronte

ai buoni motivi, ai principi, ecc.; invece resistiamo difficilmente alle carezze, alle punizioni e simili.

Questa aspra lotta con la *ragione* comincia più tardi, dando inizio ad una nuova fase: nell'infanzia corriamo qua e là senza lambiccarci tanto il cervello.

Spirito si chiama il *primo* ritrovamento di sé, la prima sdivinizzazione del divino, cioè dell'inquietante, degli spettri, delle "potenze superiori". Ormai niente più fa impressione al nostro fresco sentimento di gioventù, alla nostra consapevolezza di noi stessi: il mondo viene spregiato, giacché noi gli siamo superiori, siamo *spirito*.

Soltanto adesso ci accorgiamo che fino ad ora non abbiamo affatto osservato il mondo con gli occhi dello spirito, ma l'abbiamo solo fissato attoniti.

Noi esercitiamo le nostre prime forze contro le *forze naturali*. I genitori s'impongono a noi come una forza naturale; più tardi si tratta di abbandonare padre e madre e di considerare infranta ogni forza naturale. Essi sono superati. Per l'uomo razionale, cioè per l' "uomo spirituale", non c'è famiglia come forza naturale: si manifesta un rifiuto dei genitori, fratelli, ecc. Se questi "rinascono" come *forze spirituali*, *razionali*, non sono assolutamente più ciò che erano prima.

E non solo i genitori, ma gli *uomini in generale* vengono vinti dal giovane: non gli sono più d'ostacolo ed egli non se ne preoccupa più: perché, come si dice, più che agli uomini, bisogna ubbidire a Dio.

Da questo punto di vista elevato, tutto ciò che è "*terreno*" si ritira in una lontananza spregevole: il punto di vista, infatti, è quello – *celeste*.

L'atteggiamento si è ribaltato completamente, il giovane assume un comportamento *spirituale*, mentre il fanciullo, non sentendosi ancora spirito, cresceva imparando meccanicamente. Il giovane cerca d'impadronirsi non delle *cose*, ma dei pensieri che si nascondono dietro le cose (così, per esempio, non tenta di ficcarsi in testa le *date* della storia, ma invece ricerca lo *spirito* della storia); il fanciullo, invece, capisce sì i *rapporti*, ma non le idee, lo spirito; perciò accumula nozioni e nozioni, senza procedere a priori e teoreticamente, cioè senza ricercare le idee.

Se nell'infanzia bisognava superare la resistenza delle *leggi del mondo*, adesso ci si scontra, in tutto ciò che si ha davanti, con un'obiezione dello spirito, della ragione, della *propria coscienza*. "Questo è irragionevole, anticristiano, antipatriottico": con queste obiezioni, o con altre simili, la voce della coscienza c'intimorisce e ci distoglie da ciò che avevamo in animo di fare. Ciò che noi adesso temiamo non è né la potenza delle Eumenidi vendicative, né la collera di Posidone, né Dio, per quanto egli veda anche le cose più recondite, né la verga del padre, bensì la – *coscienza*.

Noi "ci abbandoniamo ai nostri pensieri" e seguiamo i loro comandamenti così come prima seguivamo quelli dei genitori o degli uomini. Le nostre azioni si conformano ai nostri pensieri (idee, rappresentazioni, *credenze*), così come si conformavano, nell'infanzia, agli ordini dei genitori.

Tuttavia già da bambini pensavamo, ma i nostri pensieri non erano incorporei, astratti, *assoluti*, *cioè nient'altro che pensieri*, un cielo a sé, un puro mondo di pensieri, di pensieri *logici*.

Al contrario, erano solo pensieri che noi ci facevamo a proposito di una *cosa* [*Sache*] determinata: noi pensavamo la cosa [*Ding*] in questo o in quel modo. Pensavamo così: il mondo che vediamo è opera di Dio, ma non pensavamo ("sondavamo") gli "abissi della divinità stessa"; noi pensavamo certamente: "questo è ciò che c'è di vero nella tal cosa", ma non pensavamo il vero o la verità stessa e non collegavamo i due pensieri nella proposizione: "Dio è la verità". Gli "abissi della divinità, che è la verità stessa", non li sfioravamo nemmeno. Di fronte a questi problemi puramente logici, cioè teologici, come: "Che cos'è la verità?", Pilato non si sofferma, sebbene egli sia capacissimo di determinare, nei singoli casi, "che cosa ci sia di vero nella tal cosa", ossia se la tal *cosa* sia vera.

Ogni pensiero legato ad una *cosa* [*Sache*] non è ancora *nient'altro che pensiero*, pensiero assoluto.

Portare alla luce il *pensiero puro*, o diventare suoi seguaci, è la passione della gioventù, e tutte le figure luminose del mondo dei pensieri, come la verità, la libertà, la natura umana, l'uomo, ecc., illuminano ed esaltano l'anima del giovane.

Ma se lo spirito viene riconosciuto come la cosa essenziale, fa tuttavia una gran differenza se lo spirito è povero o ricco, e così si cerca di diventare ricchi di spirito: lo spirito tende a diffondersi per fondare il suo regno, un regno che non è di questo mondo, giacché questo mondo è stato appena superato. Così lo spirito anela a diventare tutto in tutto, ossia, sebbene io sia spirito, tuttavia non sono spirito *perfetto* e devo innanzitutto andare in cerca dello spirito perfetto.

A questo modo, però, io che mi ero appena trovato come spirito, mi riperdo subito, inchinandomi davanti allo spirito perfetto, in quanto spirito che non appartiene a me, ma a un *aldilà*, e sentendo la mia vuotezza.

Certo, solo lo spirito conta, ma ogni spirito è anche lo spirito "giusto"? Lo spirito giusto e vero è l'ideale dello spirito, lo "Spirito Santo". Non è il mio spirito o il tuo, ma appunto uno spirito – ideale, dell'*aldilà*, è "Dio". "Dio è spirito". E questo trascendente "Padre che è nei cieli dà lo Spirito Santo a coloro che glielo domandano". [*Luca*, 11, 13].

L'uomo adulto è diverso dal giovane, perché prende il mondo com'è, invece di rappresentarselo sempre nella peggior luce possibile e di volerlo migliorare, cioè modellare sul proprio ideale; nell'uomo adulto si consolida l'opinione che nel mondo bisogna seguire il proprio *interesse*, non i propri *ideali*.

Finché ci si conosce solo come *spirito* e si pone tutto il proprio valore nell'essere spirito (il giovane darà via facilmente la sua vita, quella "del corpo", per un nonnulla, per la più sciocca questioncella d'onore), si hanno soltanto *pensieri*, idee, che si spera di poter realizzare una volta trovato un cerchio d'azione; nel frattempo, quindi, si hanno soltanto *ideali*, idee o pensieri incompiuti.

Soltanto quando abbiamo imparato ad amarci nel proprio *corpo* e a godere di noi stessi, del nostro corpo e della nostra vita (ma questo può accadere solo nell'età matura, nell'uomo adulto), solo allora si ha un interesse personale o *egoistico*, cioè un interesse non solo, mettiamo, del nostro spirito, ma invece un interesse alla soddisfazione totale di tutta la persona, un interesse *personale*. Confrontate un uomo e un giovane, per vedere se il primo vi appare più duro, meno generoso, più interessato. Ebbene, è per questo peggiore? Voi dite

di no: è solo diventato più concreto o, come voi anche dite, più "pratico". La cosa principale, comunque, è che egli fa di *se stesso* il punto centrale assai più che non il giovane, il quale "si entusiasma" invece per altre cose, per esempio per Dio, per la patria, ecc.

Perciò l'uomo adulto manifesta un *secondo* ritrovamento di sé. Il giovane ha trovato se stesso come *spirito* e di nuovo si è perso nello spirito *generale*, lo spirito perfetto, lo Spirito Santo, l'uomo, l'umanità, in breve: in ogni ideale; l'uomo trova se stesso come spirito *corporale*.

I fanciulli avevano soltanto interessi *non spirituali*, cioè senza pensieri e senza idee, i giovani solo interessi *spirituali*; l'uomo ha interessi corporali, personali, egoistici.

Se il bambino non ha un *oggetto* che lo tenga occupato, si annoia, perché ancora non sa occuparsi di *se stesso*. Il giovane, al contrario, butta da parte l'oggetto, perché esso gli ha suscitato dei *pensieri*: si occupa dei suoi pensieri, dei suoi sogni, se ne occupa spiritualmente, ossia "il suo spirito è occupato".

Il giovane accomuna tutto ciò che non è spirituale sotto il nome spregiativo di "esteriorità". Se egli tuttavia tiene in gran conto alcune esteriorità assai meschine (per esempio certe formalità dell'ambiente studentesco e altre), ciò accade solo perché egli vi scopre la presenza dello *spirito*, ossia perché esse sono per lui dei *simboli*.

Così come io trovo me stesso dietro le cose, in quanto spirito, devo trovare, più tardi, ancora *me stesso dietro i pensieri*, come loro creatore e *proprietario*. Nell'età degli spiriti, i pensieri mi sono cresciuti ben più in alto della testa, da cui erano stati partoriti; come allucinazioni febbrili, essi mi hanno avvolto e sconvolto con la loro terrificante potenza. I pensieri avevano preso *corpo* da soli, erano fantasmi, come Dio, l'imperatore, il papa, la patria, ecc. Se io distruggo la loro corporalità, ecco che la riprendo nella *mia* corporalità e affermo: io solo ho un corpo. E adesso prendo il mondo per ciò che è nei miei confronti: il *mio* mondo, la mia proprietà. Riferisco tutto a me stesso.

Se io, come spirito, ho respinto lontano il mondo col più profondo disprezzo, io stesso, come individuo proprietario, respingo lontano gli spiriti o le idee nella loro "vanità". Essi non hanno più potere su di me, così come nessuna "potenza terrena" ha potere sullo spirito.

Il bambino era realista, le cose di questo mondo lo imprigionavano finché a poco a poco non gli riuscì appunto di venire a capo di queste cose; il giovane era idealista, i pensieri lo entusiasmavano, finché, lavorando su se stesso, non divenne uomo adulto. ossia l'egoista che gioca a piacimento con le cose e con i pensieri e pone al di sopra di tutto il proprio interesse personale. Come sarà, infine, il vecchio? Se lo diventerò, ci sarà tempo di parlarne.

II. Uomini del tempo antico e del moderno

Come si è sviluppato ciascuno di noi? Che cosa ha desiderato, in che cosa è riuscito e in che cosa è fallito? Quali scopi ha perseguito un tempo e quali progetti, quali desideri coltiva adesso il suo cuore? Quali mutamenti hanno subìto le sue opinioni e quali sconvolgimento i suoi princìpi? In breve, com'è che è diventato oggi ciò che ieri o anni fa non era? Tutto ciò può essere messo in evidenza, più o meno facilmente, partendo dai propri ricordi. Ma ciascuno di noi avverte in maniera particolarmente viva i cambiamenti che sono avvenuti in lui quando ha davanti agli occhi lo svolgersi di un'altra vita.

Osserviamo perciò in qual modo condussero la loro vita i nostri antenati.

I. Gli antichi

Poiché la tradizione ha dato il nome di "antichi" ai nostri antenati precristiani, noi non vogliamo obiettar loro che essi di fronte a noi, gente esperta, dovrebbero chiamarsi più propriamente "bambini", ma continueremo come prima a onorare i nostri cari vecchi. Ma come mai sono invecchiati, e chi ha potuto soppiantarli con la sua presunta modernità?

Noi conosciamo bene l'innovatore rivoluzionario, l'erede irrispettoso che dissacrò perfino il sabato dei padri, per consacrare la sua domenica, e che interruppe il tempo nel suo corso per dare inizio lui stesso a una nuova cronologia: noi lo conosciamo e sappiamo che egli è – Cristo. Ma egli resterà sempre giovane ed è ancor oggi moderno oppure invecchierà, così come ha fatto invecchiare gli "antichi"?

Saranno stati certamente gli antichi stessi a generare il nuovo che li soppiantò. Osserviamo da vicino quest'atto generativo.

"Per gli antichi il mondo era una verità" dice Feuerbach, ma dimentica di fare l'importante aggiunta: una verità, dietro alla cui non-verità essi cercarono di arrivare, e alla fine ci giunsero effettivamente. Il significato delle parole di Feuerbach si comprenderà facilmente, se esse verranno messe in relazione col principio cristiano della "vanità e caducità del mondo". Il cristiano non potrebbe mai convincersi della vanità della parola di Dio, ma crede invece che essa esprima una verità eterna e incrollabile e crede che l'unico effetto delle indagini più profonde sarà quello di far risplendere ancora di più la luce di quella verità trionfante. Allo stesso modo gli antichi, da parte loro, vivevano nel sentimento che il mondo e le relazioni mondane (per esempio i legami naturali del sangue) fossero il vero, davanti a cui il loro io impotente doveva piegarsi. Proprio ciò a cui gli antichi attribuirono il massimo valore viene respinto dai cristiani come privo di valore e ciò che i primi riconobbero come la verità viene bollato dai secondi come vana menzogna: l'alto significato della patria si dissolve e il cristiano deve considerarsi uno "straniero sulla terra" [*Ebrei*, 11,

13]; la sacralità della sepoltura, da cui nacque un'opera d'arte come l'*Antigone* di Sofocle, viene definita una miseria qualsiasi ("Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti"); l'inviolabile verità del legame familiare viene rappresentata come una non-verità, dalla quale prima ci si libera, meglio è [*Marco*, 10, 29], e così per tutto il resto.

Si potrà vedere che per ciascuna delle due parti vale come verità il contrario di ciò che vale per l'altra: per i primi la natura, per i secondi lo spirito; per i primi le cose e i legami terreni, per i secondi quelli celesti (la patria celeste, "la Gerusalemme che sta lassù", ecc.). Rimane però da considerare come l'antichità poté dar origine all'età moderna e a quell'innegabile ribaltamento. Gli antichi stessi hanno collaborato acché la loro verità diventasse alla fine una menzogna.

Entriamo direttamente nel bel mezzo degli anni più fulgidi degli antichi: nel secolo di Pericle. A quel tempo la cultura sofistica si diffondeva e la Grecia si faceva beffe di tutto ciò che aveva considerato sino allora tremendamente serio.

Tanto a lungo i padri avevano subìto il violento dominio dell'inamovibile ordine stabilito che i posteri ricavarono necessariamente qualche cosa da quelle amare esperienze: *il sentimento di se stessi.* Così i *sofisti*, audaci fino all'impertinenza, pronunciarono parole che rinfrancavano gli animi: "Non ti lasciar confondere!" e diffusero una dottrina rischiaratrice: "Usa contro ogni cosa il tuo intelletto, la tua intelligenza, il tuo spirito; con un intelletto lucido ed esercitato si va per il mondo nel modo migliore, ci si prepara la sorte migliore e la *vita* più piacevole". Essi riconoscono dunque nello *spirito* la vera arma dell'uomo contro il mondo. Per questo tengono in così gran conto l'abilità dialettica, l'eloquenza, l'arte della disputa, ecc. Essi proclamano che contro ogni cosa va usato lo spirito, ma dalla sacralità dello spirito essi sono ancora ben lontani, infatti lo spirito è per loro un *mezzo*, un'arma, di cui essi si servirono come i bambini si servono dell'astuzia e dell'ostinazione: il loro spirito è l'*intelletto*, incorruttibile.

Al giorno d'oggi l'educazione sofistica verrebbe criticata in quanto solo intellettuale, unilaterale e si aggiungerebbe l'avvertimento: non educate soltanto il vostro intelletto, ma soprattutto il vostro cuore. Lo stesso fece *Socrate*. Se infatti il cuore non si liberava dai suoi impulsi naturali, ma restava ingombro del contenuto più accidentale e del tutto in balìa delle cose, in quanto *cupidigia* non soggetta a critica, cioè nient'altro che un vaso delle *voglie* più diverse, allora era inevitabile che il libero intelletto dovesse servire il "cuore cattivo" e fosse pronto a giustificare tutto ciò che il cuore corrotto desiderava.

Perciò Socrate dice che non basta far uso in ogni cosa del proprio intelletto: l'importante è vedere per quale *causa* lo s'impegna. Oggi noi diremmo: bisogna servire la "buona causa". Ma servire la buona causa significa – essere morali. Per questo Socrate è il fondatore dell'etica.

Ma il principio della sofistica doveva necessariamente giungere a far sì che lo schiavo più cieco e sconsiderato delle proprie voglie potesse essere tuttavia un eccellente sofista, capace di interpretare e di adattare ogni cosa a favore del suo rozzo cuore. Per che cosa mai non si potrebbe escogitare un "buon motivo" e che cosa mai non si potrebbe giustificare?

Perciò Socrate dice: dovete essere "puri di cuore", se volete che la vostra intelligenza sia degna di venire ascoltata. Da qui ha inizio il secondo periodo della liberazione greca dello

spirito, il periodo della *purezza di cuore.* Il primo periodo, infatti, finì con la proclamazione, da parte dei sofisti, dell'onnipotenza dell'intelletto. Ma il cuore rimase *legato a questo mondo*, rimase un servo del mondo, sempre affetto da desideri mondani. Questo cuore rozzo doveva di qui in avanti venire educato: ecco il tempo dell'*educazione del cuore.* Ma come dev'essere educato il cuore? L'intelletto, che è una faccia dello spirito, ha conquistato la capacità di giocare liberamente con e su ogni contenuto. La stessa sorte attende anche il cuore: ogni cosa *mondana* dovrà diventare, ai suoi occhi, vergognosa, tanto che alla fine si rifiuteranno famiglia, comunità, patria, ecc., per amore del cuore, cioè della *beatitudine*, della beatitudine del cuore.

L'esperienza di ogni giorno conferma che l'intelletto può avere rinunciato da tempo a una cosa per la quale il cuore palpita ancora per anni. Allo stesso modo l'intelletto sofistico era ormai diventato ampiamente padrone delle vecchie potenze dominatrici, cosicché queste dovevano ormai soltanto essere scacciate dal cuore, dove dimoravano indisturbate, in modo che alla fine non avessero più alcuna parte nell'uomo.

A questa guerra viene dato inizio da Socrate e la pace si conclude soltanto il giorno in cui il mondo antico muore.

Con Socrate ha inizio l'esame del cuore: ogni contenuto del cuore viene vagliato. Nei loro ultimi e più violenti sforzi gli antichi scacciarono dal cuore ogni contenuto e non lasciarono che palpitasse più per nessuna cosa: questa fu l'opera degli scettici. Nell'età degli scettici il cuore raggiunse quella stessa purezza che nell'età dei sofisti l'intelletto si era conquistata.

L'educazione sofistica ha fatto sì che l'intelletto non *si arrestasse* più davanti a nulla; quella scettica, che il cuore non *fosse mosso* più da nulla.

Finché l'uomo è coinvolto nel meccanismo del mondo e prigioniero dei suoi legami col mondo – e lo è sino alla fine dell'antichità, perché il suo cuore continua a dover lottare per l'indipendenza da tutto ciò che è mondano –, fino allora egli non è ancora spirito; lo spirito infatti non ha corpo né relazione alcuna col mondo e con la corporeità: per lui non esistono né il mondo né i legami naturali, ma solo ciò che è spirituale e i legami spirituali. Perciò l'uomo, prima di potersi sentire senza mondo, cioè spirito, dovette innanzitutto diventare così privo di riguardi e incurante, così totalmente privo di rapporti come lo rappresenta la cultura scettica, così totalmente indifferente verso il mondo da poterlo veder crollare senza commuoversi. E questo è il risultato dell'opera gigantesca degli antichi: l'uomo arriva a conoscere se stesso come essere senza rapporti e senza mondo, come *spirito.*

Soltanto adesso, dopo che ogni cura mondana lo ha abbandonato, egli è per se stesso il tutto in tutto, è solo per sé, cioè è spirito per lo spirito o, meglio, si cura solo di ciò che è spirituale.

Nell'astuzia da serpenti e nell'innocenza da colombe del cristianesimo, le due facce dell'antica liberazione dello spirito, intelletto e cuore, sono talmente perfezionate da riapparire nuove e moderne e né l'una né l'altra si lasciano più confondere da ciò che è mondano e naturale.

Gli antichi si spinsero dunque fino allo *spirito* e aspirarono a diventar *spirituali.* Ma un uomo che voglia operare come spirito sarà chiamato a tutt'altri compiti da quelli che poteva assumersi prima, compiti che danno da fare veramente allo spirito e non alla pura

sensibilità, per quanto *penetrante* essa sia: quest'ultima, infatti, si sforza solo d'impadronirsi delle *cose*. Lo spirito si cura solo di ciò che è spirituale e in ogni cosa ricerca le "tracce dello spirito": per lo spirito *credente* "tutto viene da Dio" e gli interessa solo nella misura in cui rivela questa origine; per lo spirito *filosofico* tutto porta il suggello della ragione e gli interessa solo in quanto può ritrovarci la ragione, ossia un contenuto spirituale.

Gli antichi, dunque, non poterono esercitare lo spirito, perché ancora non lo avevano: esso non esiste assolutamente in ciò che è privo di spirito, nelle *cose*, ma soltanto nell'essere che è dietro e sopra le cose e ha a che fare con i *pensieri*. Ma gli antichi lottarono dapprima per raggiungere lo spirito, lo desiderarono ardentemente e così lo acuirono nella lotta contro il suo potentissimo nemico: il mondo sensibile (ma che cosa mai sarebbe stato non sensibile per essi, giacché Yahweh o gli dèi dei pagani erano ancora ben lontani dal concetto "Dio è *spirito*", giacché al posto della patria terrena, sensibile, non aveva ancora fatto la sua comparsa la patria "celeste", ecc.?): gli antichi aguzzarono contro il mondo sensibile la *sensibilità*, rendendola più penetrante. Ancora oggi gli ebrei, questi bambini saputi dell'antichità, non sono andati più avanti e con tutta la sottigliezza e la robustezza della loro intelligenza e del loro intelletto, che diviene con poco sforzo padrone delle cose e le costringe a servirlo, non sanno tuttavia trovare lo *spirito* a cui *non importa niente delle cose*.

Il cristiano ha interessi spirituali, perché si permette di essere un uomo *spirituale*; l'ebreo non capisce propriamente questi interessi nella loro purezza, perché non si permette di non attribuire *nessun valore* alle cose. Egli non giunge alla pura *spiritualità*, come quella espressa, in campo religioso, per fare un esempio, dalla *fede* cristiana pura, che salva, cioè, senza le opere. La *mancanza di spiritualità* divide per sempre gli ebrei dai cristiani; l'uomo spirituale, infatti, è incomprensibile per quello privo di spirito e quest'ultimo, d'altro canto, è spregevole agli occhi del primo. Ma gli ebrei hanno soltanto lo "spirito di questo mondo".

La penetrazione e la profondità della sensibilità antica sono tanto lontane dallo spirito e dalla spiritualità del mondo cristiano quanto la terra dal cielo.

Chi si sente spirito libero non è oppresso e angustiato dalle cose di questo mondo, perché non le considera. Se uno sente ancora il loro peso, vuol dire che è tanto limitato da dar lui stesso *peso* a quelle cose, il che evidentemente fa tutt'uno col fatto che tiene alla sua "cara vita". Chi si cura soltanto di sapersi spirito libero e di muoversi come tale, non si domanda poi molto se tutto gli andrà più o meno miseramente e non riflette neppure un istante su come gli convenga sistemarsi per *vivere* una vita davvero libera e piacevole. Gli inconvenienti di una vita dipendente dalle cose non lo disturbano, perché egli vive solo nello spirito e di nutrimento spirituale. D'altra parte s'ingozza più che può, per la verità senza quasi accorgersene, e quando non trova più niente da buttar giù, muore sì col corpo, ma sa di essere immortale come spirito e chiude gli occhi con una preghiera o un pensiero. La sua vita consiste nell'occuparsi di cose spirituali, la sua vita è – *pensiero*, il resto non gl'interessa; per quanto si dia da fare con le cose spirituali, come vuole e può, nella preghiera, nella riflessione o nella conoscenza filosofica, il suo fare è comunque un pensare. Per questo Cartesio, che alla fine aveva capito perfettamente questo, poté mettere insieme le seguenti parole: "Penso, cioè: sono". Qui si afferma che il pensare è il mio essere,

la mia vita; solo se io vivo spiritualmente, vivo davvero; solo come spirito sono reale, ossia: io sono spirito fino in fondo e nient'altro che spirito. Il povero Peter Schlemihl, che aveva perduto la sua ombra, è il ritratto di quest'uomo divenuto spirito: il corpo dello spirito, infatti, non dà ombra. – Invece, com'erano diversi gli antichi! Per quanto si comportassero da uomini forti contro la violenza delle cose, la violenza stessa, però, la riconoscevano e il massimo che sapevano fare era difendere nel miglior modo possibile la propria *vita* contro quella violenza. Solo tardi si accorsero che la "vera vita" non era quella spesa a lottare contro le cose del mondo, ma quella "spirituale", "appartata" da quelle cose, e, quando se ne accorsero, divennero – cristiani, cioè "moderni" e innovatori nei confronti degli antichi. Ma la vita spirituale, appartata dalle cose, non trae più alcun nutrimento dalla natura, ma "vive solo di pensieri" e perciò non è più un "vivere", ma un – *pensare*.

Ora tuttavia non bisogna credere che gli antichi siano stati *spensierati*, allo stesso modo come non bisogna immaginarsi l'uomo spirituale, sia pure il più spirituale del mondo, come se potesse essere privo di vita. Gli antichi, invece, avevano i loro pensieri a proposito di tutto: il mondo, l'uomo, gli dèi, ecc., e si sforzavano tenacemente di rendersi consapevoli di tutto ciò. Ma *il* pensiero non lo conoscevano, anche se pensavano a ogni genere di cose e "si tormentavano con i loro pensieri". Si confronti, a proposito di loro, il detto cristiano: "I miei pensieri non sono i vostri pensieri e il cielo è di tanto più alto della terra di quanto i miei pensieri sono più alti dei vostri" e ci si ricordi di ciò che è stato detto sopra a proposito dei pensieri dei fanciulli.

Che cosa cercò dunque l'antichità? Il vero *piacere della vita*, il piacere della *vita*! E alla fine si arrivò alla "vera vita".

Il poeta greco Simonide canta: "La salute è il bene più prezioso per i mortali, subito dopo viene la bellezza, terza è la ricchezza acquistata senza frode, quarto il godimento dei piaceri mondani in compagnia di giovani amici". Tutti questi sono *beni della vita*, gioie della vita. Che cos'altro ricercò Diogene di Sinope, se non il vero piacere della vita, che egli identificò nell'avere il minimo di bisogni? Così pure Aristippo, che lo trovò nell'animo sereno in ogni situazione. Essi cercano il sereno e sicuro *coraggio di vivere*, la *serenità*, essi cercano l'atteggiamento giusto per *vivere bene nel mondo*.

Gli stoici vogliono realizzare l'ideale del *saggio*, dell'uomo che ha la *saggezza di vita*, dell'uomo che *sa vivere*, insomma di una vita saggia; e saggezza è per loro il disprezzo del mondo, una vita senza sviluppo, senza crescita, senza rapporti amichevoli col mondo, cioè una *vita isolata*, un puro vivere, non un con-vivere: solo lo stoico *vive*, tutto il resto, per lui, è morto. Gli epicurei, al contrario, ricercano una vita movimentata.

Gli antichi, giacché vogliono vivere bene nel mondo, ricercano la *vita agiata* (specialmente gli ebrei che apprezzano una vita lunga, benedetta da bambini e da beni), l'eudemonia, il benessere nelle sue forme più varie. Democrito, per esempio, esalta come tale la "tranquillità d'animo" che fa "*vivere* dolcemente, senza paure e senza agitazioni".

Egli pensa così che la tranquillità d'animo sia la miglior compagna per la vita e che ci procuri la sorte migliore e la fortuna più bella nel mondo. Ma non sa tuttavia liberarsi del mondo, e non ci riesce proprio perché tutta la sua attività si esaurisce nello sforzo di liberarsene, cioè nel *respingere* il *mondo* (il che comporta necessariamente che ciò che può

essere respinto e ciò che è stato respinto continui a esistere, altrimenti non ci sarebbe più niente da respingere): a questo modo egli raggiunge, al massimo, un grado altissimo di liberazione e si distingue solo per grado da chi si è meno liberato. Anche se raggiungesse lo stato d'insensibilità terrena, in cui non resta altro che il monotono sussurro della parola *brahman*, non sarebbe tuttavia ancora essenzialmente diverso dall'uomo *sensibile*.

Lo stesso atteggiamento virile degli stoici arriva solo alla necessità di sostenersi e affermarsi contro il mondo e l'etica degli stoici (loro unica scienza, giacché essi dello spirito seppero dir soltanto come debba comportarsi nei confronti del mondo, e della natura – scienza fisica – questo solo: che il saggio deve affermarsi contro di essa) non è una dottrina dello spirito, ma soltanto una dottrina del rifiuto del mondo e dell'affermazione di sé contro il mondo. I princìpi di questa dottrina sono l' "imperturbabilitá ed equanimitá nella vita", ossia la più tipica virtù romana.

Anche i Romani (Orazio, Cicerone, ecc.) non superarono questa *saggezza di vita*.

Il *benessere* (*edonè*) degli epicurei, è la stessa *saggezza di vita* degli stoici, ma più astuta, più ingannatrice. Essi insegnano soltanto un *comportamento* diverso verso il mondo, raccomandano soltanto di prendere un atteggiamento intelligente e astuto verso il mondo: il mondo dev'essere ingannato, perché è mio nemico.

La rottura col mondo viene portata a compimento dagli *scettici*. Ogni mio rapporto col mondo è "senza verità e senza valore". Timone dice: "Le sensazioni e i pensieri che ricaviamo dal mondo non contengono alcuna verità". "Che cos'è la verità!" esclama Pilato. Il mondo, secondo la dottrina di Pirrone, non è né buono né cattivo, né bello né brutto, ecc., bensì questi sono *predicati* che io gli attribuisco. Timone dice: "In sé nessuna cosa è buona o cattiva, ma l'uomo la *pensa* in un modo o nell'altro"; di fronte al mondo non resta che l'atarassia (l'impassibilità) e l'afasia (l'ammutolimento – ossia, detto con altre parole, l'*interiorità* isolata). Nel mondo non c'è "più alcuna verità da conoscere", le cose si contraddicono l'un l'altra, i pensieri sulle cose sono indiscriminanti (bene e male sono tutt'uno, cosicché ciò che uno chiama "bene" è per un altro "male"); è finita con la conoscenza della "verità" e resta solo l'*uomo privo di conoscenza*, l'*uomo* che non trova niente da conoscere nel mondo e quest'uomo lascia da parte il mondo ormai vuoto di ogni verità e non se ne cura.

Così l'antichità liquida il *mondo delle cose*, l'ordine del mondo, l'universo; ma all'ordine del mondo o alle cose del mondo non appartiene solo la natura, ma tutti i rapporti in cui l'uomo si vede posto dalla natura, per esempio la famiglia, la comunità, in breve: tutti i cosiddetti "legami naturali". Col *mondo dello spirito* ha inizio allora il cristianesimo. L'uomo che sta ancora *in armi* di fronte al mondo è l'antico, il – *pagano* (quindi anche l'ebreo, in quanto non cristiano); l'uomo che non si lascia più guidare che dalla "voce del cuore", dalla compassione e dalla simpatia, insomma dal suo – *spirito*, è l'uomo moderno, il – cristiano.

Gli antichi fecero di tutto per *superare il mondo* e aspirarono a liberare l'uomo dai pesanti legami che lo avvincevano: i legami del rapporto con qualsiasi *altra* realtà; a questo modo, alla fine, essi giunsero a dissolvere lo Stato e a privilegiare tutto ciò che è privato. Infatti la comunità, la famiglia, ecc., sono, in quanto relazioni *naturali*, fastidiosi impedimenti che limitano la mia *libertà spirituale*.

II. I moderni

"Se uno è in Cristo, egli è una *creatura nuova*; il vecchio è passato, ecco, è diventato tutto *nuovo*". [*2a Corinti*, 5, 17].

Abbiamo detto prima: "Per gli antichi il mondo era una verità"; allo stesso modo adesso dobbiamo dire: "Per i moderni lo spirito era una verità", ma, come prima, non possiamo tralasciare l'aggiunta: una verità, dietro alla cui non-verità essi cercarono di arrivare, e alla fine effettivamente arrivandoci.

Anche nel cristianesimo si può osservare un corso simile a quello che aveva preso l'antichità: fino all'epoca che preparò la Riforma, l'*intelletto* rimase prigioniero del dominio dei dogmi cristiani, ma nel secolo precedente alla Riforma si ribellò con argomenti *degni dei sofisti* e portò avanti un gioco eretico con tutti gli articoli di fede. Allora si diceva, specialmente in Italia e alla corte romana: purché il cuore resti orientato cristianamente, l'intelletto giochi pure e si diverta.

Già molto prima della Riforma s'era fatta l'abitudine alle dispute cavillose, tanto che il papa e i più videro all'inizio, nella comparsa di Lutero, nient'altro che "una disputa di frati". L'ummanesimo corrisponde alla sofistica: come la vita greca si trovò, nell'età dei sofisti, nella sua fioritura più bella (il periodo di Pericle), così nell'età dell'umanesimo o, come forse si potrebbe anche dire, del machiavellismo, accaddero gli avvenimenti più luminosi (stampa, nuovo mondo, ecc.). A quel tempo il cuore era ancora ben lontano dal volersi sbarazzare del contenuto cristiano.

Ma la Riforma alla fine, così come Socrate, prese sul serio il *cuore* e da allora i cuori sono diventati a vista d'occhio – sempre meno cristiani. Si cominciò con Lutero a prendersi a cuore la cosa ed ecco che questo passo della Riforma dovette necessariamente condurre ad alleggerire il cuore del grave peso della cristianità. Il cuore diviene ogni giorno meno cristiano, perde il contenuto di cui si occupava, finché alla fine non gli resta nient'altro che la vuota *cordialità*, l'amore per il prossimo nella sua forma più generale, l'amore *dell*'uomo, la coscienza della propria libertà, l' "autocoscienza".

Solo a questo punto il cristianesimo è compiuto, perché è diventato arido, intorpidito e vuoto di contenuto. Non c'è più alcun contenuto che il cuore non respinga, a meno che non si insinui inconsciamente, ossia senza che vi sia "autocoscienza" di esso. Il cuore *critica* a morte tutto ciò che vuole irrompere in lui, lo critica a morte con spietata *crudeltà di cuore* e non è capace di alcun sentimento d'amicizia o d'amore (a meno che non sia appunto non del tutto cosciente, oppure che venga raggirato). Infatti, che ci sarebbe mai da amare negli uomini, che sono tutti "egoisti"? E poi nessuno è *l*'uomo come tale, cioè nessuno è *solo spirito*. Il cristiano ama solo lo spirito; ma dove potrebbe trovare uno che non fosse veramente altro che spirito?

Amare l'uomo corporale, in carne e ossa, non sarebbe infatti più cordialità "spirituale", sarebbe un tradimento della "pura" cordialità, dell' "interesse teoretico". Infatti non bisogna immaginarsi la pura cordialità come quella giovialità che stringe amichevolmente la mano a tutti; al contrario, la pura cordialità non è cordiale con nessuno, è soltanto partecipazione teoretica, interesse per l'uomo in quanto uomo, non come persona. La persona le è odiosa,

perché è “egoista”, perché non è l’uomo, questa pura idea. Solo per l’idea ci può essere interesse teoretico. Per la pura cordialità o per la pura teoria gli uomini esistono solo per essere criticati, scherniti e disprezzati profondissimamente: per essa non sono diversi da quel che sono per il prete fanatico: solo “fango” o, comunque, altre cose pulite del genere.

Giunti così al punto più alto della cordialità disinteressata, dobbiamo finalmente renderci conto del fatto che lo spirito, cioè l’unica cosa che il cristiano ama, non è niente, ossia che lo spirito è una – menzogna.

Tutto ciò che è stato esposto adesso, molto concisamente e in modo un po’ disordinato, tanto da risultare per ora poco comprensibile, si chiarirà nel seguito del discorso, o almeno lo speriamo.

Accettiamo l’eredità lasciata dagli antichi e cerchiamo di ricavarne, da bravi lavoratori – il più gran frutto possibile! Il mondo giace disprezzato ai nostri piedi, laggiù sotto di noi e sotto il nostro cielo, che le sue braccia potenti non toccano più e dove più non penetra il suo alito inebriante; per quanto si comporti da seduttore, il mondo potrà corrompere solo la nostra *sensibilità*, lo spirito – e noi siamo in verità soltanto spirito – non lo trarrà in inganno. Una volta giunto *dietro* le cose, lo spirito è giunto anche *al di là* di queste e si è liberato dai loro legami: non è più servo, ma è libero e trascendente. Così parla la “libertà spirituale”.

Dopo la perdita del mondo e di ciò che è mondano, che cosa rimane allo spirito, allo spirito che dopo molti sforzi si è liberato dal mondo? Nient’altro che – lo spirito e ciò che è spirituale.

Ma lo spirito si è semplicemente allontanato dal mondo e si è fatto pura essenza, *libera dal mondo*, senza poterlo annientare veramente. Perciò il mondo resta per lui un ostacolo ineliminabile, un essere messo al bando. Lo spirito, d’altra parte, non conosce e non riconosce nient’altro se non lo spirito e ciò che è spirituale e perciò non può non portare eternamente con sé il desiderio struggente di spiritualizzare il mondo, cioè di salvarlo dall’ “esilio”. E così medita, come un giovane, progetti di redenzione e di miglioramento del mondo.

Gli antichi servirono, come abbiamo visto, ciò che è naturale e mondano, l’ordine naturale del mondo, ma essi si chiesero ininterrottamente se non c’era modo di sottrarsi a questa schiavitù, e dopo essersi affaticati fino allo stremo delle forze in tentativi di ribellione sempre rinnovati, ecco che nacque loro, fra gli ultimi sospiri, il *Dio*, il “vincitore del mondo”. Tutta la loro attività non era stata altro che *saggezza mondana*, un tentativo di giungere dietro e al di là del mondo. Che cos’è allora la saggezza dei molti secoli che seguirono? Dietro a che cosa cercarono di spingersi i moderni? Non più dietro al mondo (quest’opera era stata compiuta dagli antichi), ma dietro al Dio che quelli avevan lasciato loro in eredità, dietro al Dio “che è spirito”, dietro a tutto ciò che è dello spirito, che è spirituale. Ma l’attività dello spirito, che “sonda gli abissi della divinità”, è la *sapienza divina*. Se gli antichi non hanno nient’altro di cui vantarsi se non della loro saggezza mondana, i moderni, dal canto loro, non sono andati né andranno mai di là dalla sapienza divina. Vedremo più avanti che perfino le più moderne ribellioni contro Dio non sono altro che gli estremi sforzi della “sapienza divina”, cioè insurrezioni teologiche.

§ 1. Lo spirito

Il regno degli spiriti è immenso, lo spirituale è infinitamente grande: vediamo più da vicino, tuttavia, che cos'è propriamente lo spirito, quest'eredità degli antichi.

Lo spirito nacque dalle loro doglie, ma essi non seppero esprimersi alla maniera dello spirito: seppero partorirlo, ma parlare dovette da solo. Il "Dio partorito, il figlio dell'uomo" pronuncia per la prima volta la parola secondo cui lo spirito, cioè lui stesso, Dio, non ha niente a che fare con alcuna cosa terrena né con alcun rapporto terreno, ma esclusivamente con lo spirito e con i rapporti spirituali.

Forse che il mio coraggio incrollabile sotto i colpi del mondo, la mia inflessibilità e la mia ostinazione sono già spirito nel pieno senso della parola, per il motivo che il mondo nulla può contro di loro? Se così fosse, si tratterebbe ancora di uno spirito in lotta col mondo e tutta la sua attività si ridurrebbe a non lasciarsi vincere da questo! No, finché lo spirito non si cura che di sé soltanto, finché non ha a che fare che col *suo* mondo solamente, col mondo spirituale, fino allora non è spirito *libero*, ma solo "spirito di questo mondo", incatenato a "questo" mondo. Lo spirito è spirito libero, cioè realmente spirito, soltanto in un mondo *suo proprio*; in "questo" mondo, il mondo terreno, è uno straniero. Soltanto grazie a un mondo spirituale lo spirito è realmente spirito, perché "questo" mondo non lo comprende e non sa trattenere presso di sé "la fanciulla che viene da lontano".

Ma da dove verrà allo spirito questo mondo spirituale? Da dove se non da lui stesso? Lo spirito deve rivelarsi e le parole che pronuncia, le rivelazioni in cui si svela, sono il *suo* mondo. Un visionario vive soltanto nelle visioni della sua fantasia, ed esse sono il *suo* mondo; un pazzo si crea il suo mondo di sogni, senza il quale non sarebbe per l'appunto più pazzo: allo stesso modo lo spirito si crea il suo mondo di spiriti e non è spirito finché non se lo è creato.

Sono dunque le sue creazioni a renderlo vero spirito e dalle creature si riconosce il creatore: in esse, che sono il suo mondo, egli vive.

Che cos'è allora lo spirito? È il creatore di un mondo spirituale! Anche in te e in me viene riconosciuto un elemento spirituale solo quando si vede che ci siamo appropriati di qualcosa di spirituale, cioè di pensieri che noi, anche se ci sono stati presentati da altri, abbiamo reso vivi in noi stessi; infatti, finché eravamo bambini, ci avrebbero potuto presentare i pensieri più edificanti, ma noi non avremmo avuto la volontà o la capacità di riprodurli in noi. Così anche lo spirito è tale solo se crea qualcosa di spirituale: è reale solo insieme allo spirituale, sua creatura.

Ma allora, giacché lo riconosciamo dalle sue opere, è il caso di chiedersi che cosa esse siano. Le opere dello spirito, i suoi figli, non sono altro che – spiriti.

Se avessi davanti a me degli ebrei, ma di quelli veri, dovrei smettere qui e abbandonarli davanti a questo mistero, davanti al quale si sono arrestati, increduli e ignari, da quasi duemila anni. Ma siccome tu, mio caro lettore, non sei, per lo meno, un ebreo purosangue (altrimenti non ti saresti lasciato trascinare fin qui), facciamo ancora insieme un pezzo di strada, finché anche tu forse mi volterai le spalle, perché io ti riderò in faccia.

Se qualcuno ti dicesse che *tu* sei tutto spirito, ti tasteresti il corpo e, non credendogli, gli risponderesti: io *ho* certo uno spirito, ma non esisto solo come spirito, bensì come uomo in carne ed ossa. Tu faresti pur sempre una distinzione fra *te* e il "tuo spirito". Ma quello ti replicherebbe: anche se tu adesso sei ancora appesantito dalle catene della vita, la tua destinazione è di diventare, un giorno, uno "spirito beato" e, in qualunque modo tu ti rappresenti l'aspetto futuro di questo spirito, una cosa tuttavia è certa: con la morte ti spoglierai di questo corpo, eppure conserverai te stesso, cioè il tuo spirito, per l'eternità; perciò è il tuo spirito ciò che vi è di eterno e di vero in te: il corpo è solo una dimora terrena che tu abbandonerai e forse cambierai con un'altra.

Adesso gli credi! Certo, per ora tu non sei solo spirito, ma quando un giorno te ne partirai dalla vita mortale, dovrai fare a meno del corpo e allora bisogna che tu provveda a te stesso e curi per tempo il tuo vero io. "A che servirebbe all'uomo conquistare tutto il mondo, se la sua anima dovesse soffrirne?".

Ma anche ammettendo che i dubbi che sono stati sollevati nel corso del tempo contro i princìpi della fede cristiana ti abbiano privato della fede nell'immortalità del tuo spirito, c'è tuttavia un principio che hai lasciato intatto e una verità a cui continui ad appigliarti ingenuamente, e cioè che lo spirito è la miglior parte di te e che ciò che è spirituale ha più diritti su di te di ogni altra cosa. Nonostante tutto il tuo ateismo, tu concordi con chi crede all'immortalità nello zelo contro l'*egoismo*.

Ma chi è per te un egoista? Un uomo che, invece di vivere per un'idea, cioè per qualcosa di spirituale, e di sacrificarle il suo vantaggio personale, serve quest'ultimo. Un buon patriota, per esempio, porta il suo sacrificio sull'altare della patria; che la patria sia un'idea è indiscutibile, perché per gli animali, che non hanno spirito, e per i bambini, il cui spirito non è ancora sviluppato, non c'è patria né patriottismo. Se uno non si dimostra buon patriota, rivela, in relazione alla patria, il suo egoismo. Lo stesso accade in mille altri casi: chi trae vantaggio, nella società umana, da un privilegio, pecca da egoista contro l'idea dell'eguaglianza; chi esercita il dominio, viene tacciato di egoismo contro l'idea di libertà, e così via.

Perciò tu disprezzi l'egoista, perché pospone lo spirituale al personale e si cura di sé, mentre tu vorresti vederlo agire per amore di un'idea. Voi siete diversi, perché il centro è, per te, lo spirito, per lui, invece, se stesso; ossia perché tu sdoppi il tuo io e innalzi il tuo "vero io", lo spirito, a signore di tutto il resto, che consideri privo di valore, mentre quello non vuol saperne di questo sdoppiamento e segue appunto *a suo piacimento* interessi spirituali e materiali. Tu pensi di scagliarti solo contro chi non nutre alcun interesse spirituale, ma in realtà maledici tutti coloro che non vedono nell'interesse spirituale ciò che per loro è "più vero e più alto". Sei come un cavaliere tutto preso dalla sua bella e affermi che non c'è altra bellezza al mondo. Tu non vivi per *te*, ma per il tuo *spirito* e per ciò che appartiene allo spirito, cioè per le idee.

Poiché lo spirito è tale solo in quanto crea ciò che è spirituale, guardiamoci intorno alla ricerca della sua prima creazione. Una volta che ha compiuto questa, infatti, ne segue una riproduzione naturale di creazioni, così come, secondo il mito, soltanto i primi uomini dovettero essere creati e poi la specie si riprodusse da sé. La prima creazione, invece, deve

venire “dal niente”, cioè lo spirito non ha a disposizione che se stesso per realizzarla o, piuttosto, non ha ancora neppure se stesso, ma si deve creare: la sua prima creazione è perciò lui stesso, *lo spirito*. Per quanto ciò possa sembrare mistico, pure lo viviamo come una esperienza quotidiana. Sei un essere pensante prima che tu pensi? Nel momento in cui tu crei il primo pensiero, crei te stesso come pensante, infatti tu non pensi prima di pensare (cioè di avere) un pensiero. Non è forse solo il tuo canto a far di te un cantante e la tua parola a far di te un parlante? Allo stesso modo è soltanto la produzione di ciò che è spirituale a far di te uno spirito.

Ma come ti distingui dal pensante, dal cantante e dal parlante, così pure ti distingui dallo spirito e senti assai bene che sei anche qualcos’altro, oltre che spirito. Ma come l’io pensante, nell’entusiasmo del pensare spesso non vede né sente più, così anche tu sei stato preso dall’entusiasmo dello spirito e aneli con tutte le tue forze a diventare tutto spirito e a farti assorbire nello spirito. Lo spirito è il tuo *ideale* non ancora raggiunto, il tuo aldilà: lo spirito è il tuo – Dio, “Dio è spirito”.

Tu perseguiti da fanatico tutto ciò che non è spirito e perciò ti accanisci anche contro *te stesso*, perché non riesci a liberarti del tutto di un residuo non spirituale. Invece di dire: “*Io* sono *più* che spirito”, tu dici contrito: “Io sono meno che spirito. Lo spirito, il puro spirito, lo spirito che non è altro che spirito me lo posso immaginare, ma non sono io e siccome non lo sono, vuol dire che è un altro, è l’altro che io chiamo ‘Dio’ ”.

È nella natura della cosa che lo spirito che deve esistere come puro spirito appartenga a un aldilà: giacché io non lo sono, non può essere che *fuori* di me; giacché un uomo non può assolutamente dissolversi del tutto nel concetto di “spirito”, il puro spirito, lo spirito come tale, non può essere che fuori degli uomini, al di là del mondo umano, non in terra, ma in cielo.

Il fatto che lo spirito dimori necessariamente nell’aldilà, cioè sia Dio, si chiarisce in modo del tutto tautologico soltanto sulla base di questo dissidio in cui io e lo spirito ci troviamo, soltanto per il fatto che io e spirito non sono nomi che designano una ed una sola cosa, ma nomi diversi per cose totalmente diverse; soltanto per il fatto che l’io non è spirito e lo spirito non è l’io.

Ma da tutto ciò risulta anche che la liberazione che Feuerbach [*Das Wesen des Christentums*, seconda edizione aumentata, Leipzig 1843.] si sforza di regalarci è puramente teologica, cioè piena di sapienza divina. Infatti egli afferma che noi abbiamo disconosciuto la nostra propria essenza e l’abbiamo perciò cercata nell’aldilà; ma adesso, essendoci accorti che Dio non è altro che la nostra essenza umana, dovremmo riconoscerla nuovamente come nostra e trasferirla dall’aldilà nell’aldiqua. Il Dio che è spirito viene chiamato da Feuerbach “nostra essenza”. Ma noi dobbiamo accettare che la “nostra essenza” venga messa in opposizione a *noi stessi*, dobbiamo accettare di venir spaccati in un io essenziale e in un io inessenziale? Non ricadiamo così nel triste e miserevole destino di venir esiliati da noi stessi?

Che cosa ci guadagniamo se, per cambiare, spostiamo il divino da fuori di noi a dentro di noi? *Siamo noi* ciò che è in noi? Tanto poco quanto siamo ciò che è fuori di noi. Io sono così poco il mio cuore quanto sono la mia amata del cuore, che pure è “un altro me stesso”.

Proprio perché noi non siamo lo spirito che abita in noi, abbiamo dovuto porlo fuori di noi: non era noi, non faceva tutt'uno con noi e perciò non abbiamo potuto pensarlo esistente se non fuori di noi, al di là di noi, nell'aldilà.

Feuerbach, con la forza della *disperazione*, afferra l'intero contenuto del cristianesimo, non per buttarlo via, ma per trarlo a sé (giacché a lungo l'abbiamo desiderato, ma è sempre rimasto lontano), per strapparlo, con un ultimo sforzo, dal suo cielo e per tenerlo eternamente presso di sé. Non si tratta forse di un ultimo gesto di disperazione, col quale si decide la vita e la morte, e non si tratta al tempo stesso del desiderio struggente, dell'anelito cristiano verso l'aldilà? L'eroe non vuol partire per l'aldilà, ma vuole attirarlo a sé e costringerlo a diventare aldiqua! E da allora non grida tutto il mondo, con maggiore o minore consapevolezza, che ciò che importa è l' "aldiqua" e che il cielo deve venire sulla terra, affinché possiamo viverlo già da adesso?

Mettiamo brevemente a confronto il punto di vista teologico di Feuerbach e la nostra confutazione! "L'essenza [*Wesen*] dell'uomo è l'*essere* [*Wesen*] *supremo* dell'uomo; esso viene sì chiamato *Dio* dalla religione e considerato un essere *oggettivo*, ma in verità non è che l'essenza propria dell'uomo. Questo è perciò il punto di svolta della storia universale: d'ora in avanti per l'uomo *Dio* non apparirà più come Dio, ma sarà l'uomo ad apparire come Dio". [Cfr. L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 402].

Noi replichiamo: "L'essere supremo è certamente l'essenza dell'uomo, ma appunto perché è la sua *essenza* e non lui stesso è perfettamente identico che noi lo vediamo fuori di lui e lo consideriamo 'Dio' oppure che lo troviamo in lui e lo chiamiamo 'essenza dell'uomo' oppure 'l'uomo'. *Io* non sono né Dio, né *l*'uomo, né l'essere supremo, né la mia essenza e perciò in fin dei conti non cambia niente se io penso l'essenza in me o fuori di me. Infatti noi pensiamo effettivamente già da sempre l'essere supremo in un doppio aldilà, interiore ed esteriore al tempo stesso: lo "spirito di Dio", infatti, è secondo la concezione cristiana anche il "nostro spirito" e "abita in noi". [Cfr. *Romani*, 8, 9; *1a Corinti*, 3, 16; *Giovanni*, 20, 22 e innumerevoli altri passi]. Lo spirito dimora in cielo e dimora in noi; noi povere cose non siamo appunto nient'altro che la sua 'dimora' e se Feuerbach adesso distrugge la sua dimora celeste e lo obbliga a trasferirsi con armi e bagagli da noi, ho paura che noi, suo alloggio terreno, saremo un po' sovraffollati".

Ma dopo questa digressione, che avremmo dovuto rimandare a dopo, se ci preoccupassimo in genere di procedere dritti, evitando le ripetizioni, torniamo alla prima creazione dello spirito, allo spirito stesso.

Lo spirito è qualcos'altro da me. Ma che cos'è mai questo qualcos'altro?

§ 2. Gli ossessi

Hai mai visto uno spirito? "No, io no, ma mia nonna sì!". Ma guarda un po'! Lo stesso capita anche a me: io non ne ho mai visti, ma mia nonna se li trovava tutti i momenti fra i piedi, e così, fidandoci della sincerità di nostra nonna, crediamo all'esistenza degli spiriti.

Ma non c'erano anche i nostri nonni che alzavano le spalle ogni volta che la nonna si metteva a raccontare dei suoi fantasmi? Certo, erano miscredenti che hanno recato gran

danno alla nostra cara religione, questi illuministi! E ce ne accorgeremo! Infatti su che cosa si fonda la viva credenza nei fantasmi se non sulla fede nell' "esistenza di esseri spirituali in generale"? E se si permette che certi insolenti sostenitori dell'intelletto attentino alla prima, non ne viene scossa sciaguratamente anche la seconda? L'abbandono della credenza negli spiriti e nei fantasmi, infatti, dette un gran colpo alla stessa fede in Dio, come videro benissimo i romantici, i quali tentarono di scongiurarne le funeste conseguenze non soltanto risvegliando tutto il loro mondo delle favole, ma alla fine soprattutto col loro "mondo superiore che s'insinua nel nostro", con le loro sonnambule e veggenti di Prevorst, ecc. I bravi credenti e padri della Chiesa non sospettavano neppure che con la credenza nei fantasmi si sarebbe tolto il terreno sotto i piedi alla religione, e che da allora essa sarebbe rimasta sospesa a mezz'aria. Chi non crede più ai fantasmi deve soltanto procedere coerentemente nella sua incredulità e si renderà conto che dietro le cose non c'è nessun essere speciale, nessun fantasma ovvero – quel che anche la lingua considera ingenuamente sinonimo – nessuno "*spirito*".

"Gli spiriti esistono!". Guàrdati intorno nel mondo e di' tu stesso se da ogni parte non ti guarda uno spirito! Dal piccolo fiore leggiadro ti parla lo spirito del creatore che lo ha formato in modo tanto meraviglioso, le stelle proclamano lo spirito che le ha ordinate, dalle cime dei monti scende il soffio di uno spirito sublime, nelle acque mormora uno spirito della nostalgia e – dagli uomini parlano milioni di spiriti. Sprofondino i monti, appassiscano i fiori, crolli l'universo, muoiano gli uomini – che importa la rovina di questi corpi visibili? Lo spirito, l' "invisibile", rimane in eterno!

Ecco che tutto il mondo è abitato da spiriti! Soltanto *abitato*? No, il mondo stesso è uno spirito, è misterioso e inquietante in ogni sua parte, è il corpo, illusorio e mobile, di uno spirito, è un fantasma. Che cos'altro sarebbe infatti un fantasma se non un corpo apparente, ma uno spirito reale? Ora, il mondo è "vano", è "vacuo", è "parvenza" accecante; la sua verità è soltanto lo spirito; esso è il corpo illusorio di uno spirito.

Guarda vicino e lontano: dappertutto ti circonda un mondo *spettrale*: non hai che "apparizioni" e visioni. Ogni cosa che ti appare non è che la parvenza dello spirito che in essa dimora, è un' "apparenza" spettrale, il mondo non è per te che un "mondo apparente" dietro al quale opera lo spirito [*der Geist sein Wesen treibt*]. Tu "vedi gli spiriti".

Vorresti forse paragonarti agli antichi, che vedevano dèi dappertutto? Gli dèi, mio caro moderno, non sono spiriti; gli dèi non riducono il mondo ad una parvenza, né lo spiritualizzano.

Ma per te tutto il mondo si è spiritualizzato ed è diventato un enigmatico fantasma; perciò non ti stupire se anche in te stesso non trovi che uno spettro. Non si aggira forse il tuo spirito come uno spettro nel tuo corpo e non è forse lui solo vero e reale, mentre il tuo corpo è "caduco, vano" o nient'altro che una "parvenza"? Non siamo tutti fantasmi, esseri inquieti ed inquietanti che attendono la "redenzione", insomma "spiriti"?

Da quando lo spirito è apparso nel mondo, da quando "il Verbo si è fatto carne", il mondo si è spiritualizzato, si è stregato, è diventato uno spettro.

Tu hai spirito perché hai pensieri. Che cosa sono i tuoi pensieri? – Esseri spirituali. – Dunque non sono cose? – No, bensì lo spirito delle cose, la cosa più importante [*die Haup-*

tsache] in tutte le cose [*Dingen*], la loro parte più interna, la loro – idea. – Così, ciò che pensi non è solo un tuo pensiero? – No, al contrario, è quanto di più reale, quanto di più vero ci sia al mondo: è la verità stessa; se il mio pensiero è veritiero, io penso la verità. Certo, io posso ingannarmi e *misconoscere* la verità, ma se io *conosco* veramente, l'oggetto della mia conoscenza è la verità. – Così tu miri sempre a conoscere la verità? – La verità è per me sacra. Può ben succedere che io scopra una verità in maniera incompleta e che la sostituisca poi con una migliore, ma *la* verità non posso sopprimerla. Io *credo* alla verità, per questo io l'indago; di là da essa non si va, essa è eterna.

Sacra ed eterna è la verità, essa è il sacro, l'eterno. E tu che ti lasci colmare e guidare da questo essere sacro, ne vieni santificato tu stesso. Ma il sacro non è fatto per i tuoi sensi e in quanto essere sensibile non potresti mai scoprire le sue tracce: il sacro si rivolge alla tua fede o, ancora più precisamente, al tuo *spirito*: infatti esso stesso è spirituale, è uno spirito, è spirito per lo spirito.

Il sacro non si lascia affatto mettere da parte tanto facilmente come affermano oggi certuni che non pronunciano più questa parola "sconveniente". Ma basta che io venga *tacciato*, anche una sola volta, di "egoismo", e questo vorrà dire che si ha in mente qualcos'altro che io dovrei servire più di me stesso e che dovrebbe essere per me più importante di ogni altra cosa, insomma qualcosa in cui dovrei cercare la mia santificazione e la mia salvezza, quindi qualcosa di – "sacro". Esso può ben avere aspetto umano, può essere l'umano stesso: ciò non toglie nulla alla sua sacralità, tutt'al più lo trasforma da ultraterreno in terreno, da divino in umano.

Qualcosa di sacro esiste solo per l'egoista che non si riconosce, l'*egoista involontario*, che ricerca sempre il proprio vantaggio e tuttavia non si considera l'essere supremo in rapporto a se stesso; che serve solo se stesso e al contempo pensa sempre di servire un essere superiore; che non conosce nulla di superiore a se stesso e tuttavia si esalta per ciò che è superiore, insomma l'egoista che non vorrebbe esser tale e che si umilia, cioè combatte il proprio egoismo, e tuttavia anche in questo caso si umilia soltanto "per venire esaltato", ossia per soddisfare il suo egoismo. Poiché vorrebbe smettere di essere egoista, egli cerca in cielo e in terra esseri superiori da servire e per cui sacrificarsi; ma, per quanto si agiti e si mortifichi, alla fine, però, quel che fa, lo fa solo per interesse personale e il famigerato egoismo non lo abbandona. Perciò io lo chiamo l'egoista involontario.

I suoi faticosi tentativi di liberarsi di sé non sono che un frainteso impulso di autodissoluzione. Se tu sei legato al tuo passato, se devi perderti in chiacchiere anche oggi, perché ti ci sei perso ieri, [Come suonano, i preti, e se la prendono a cuore: / venite, e chiacchierate, oggi come ieri! / Non toccatemi i preti! Sanno quel che ci vuole all'uomo: / se lo contentate, chiacchiererà anche domani. – J.W. Goethe, *Venezianische Epigramme*, 11.] se non puoi mutare te stesso ad ogni istante, ti sentirai incatenato come uno schiavo e paralizzato. Ed ecco che di là da ogni attimo della tua esistenza, un fresco attimo del futuro ti fa un cenno invitante e tu, sviluppandoti, ti liberi di volta in volta "di te stesso", cioè del tuo io del momento. Ciò che sei in ogni momento è tua creatura e tu che sei il creatore non puoi, non devi perderti nella tua stessa "creatura". Tu sei un essere superiore a te stesso e oltrepassi te stesso. Ma tu, egoista involontario, non riconosci per l'appunto che sei *tu* superiore a

te stesso, cioè che tu non sei solo creatura, ma al tempo stesso tuo creatore: per questo l' "essere superiore" è per te qualcosa di – estraneo. Ogni essere superiore, come la verità, l'umanità, ecc., è un essere *al di sopra* di noi.

L'estraneità è un segno di riconoscimento del "sacro". In tutto ciò che è sacro c'è qualcosa di "inquietante", cioè di estraneo, che ci fa sentire a disagio, non a casa nostra. Ciò che per me è sacro *non mi appartiene*: se la proprietà altrui, per esempio, non mi fosse sacra, io la considererei *mia* e, quando si presentasse un'occasione propizia, me ne approprierei definitivamente. Oppure, viceversa, se il volto dell'imperatore della Cina è per me sacro, esso rimane estraneo ai miei occhi e io li chiudo, infatti, al suo apparire.

Perché un'incontrovertibile verità matematica, che secondo il significato corrente delle parole potrebbe ben venir detta eterna, non è tuttavia – sacra? Perché non è una verità rivelata, ossia perché non è la rivelazione di un essere superiore. Chi comprende fra le verità rivelate solo quelle religiose si sbaglia di grosso e misconosce completamente l'ampiezza del concetto di "essere superiore". Gli atei si fanno beffe dell'essere superiore (che è stato venerato anche col nome di "supremo" o di *être suprême*) e gettano nel fango una dopo l'altra le "prove della sua esistenza". Ma essi non si accorgono che distruggono il vecchio essere superiore solo perché sentono l'esigenza di uno nuovo a cui far posto. Forse che "l'uomo" non è un essere superiore all'uomo singolo? Forse che le verità, i diritti e le idee che derivano dal suo concetto non vengono necessariamente venerati e considerati – sacri appunto come rivelazioni di questo concetto? Infatti, anche se si dovesse sopprimere qualche verità che sembrava essersi manifestata attraverso quel concetto, questo dimostrerebbe soltanto un fraintendimento da parte nostra, senza intaccare minimamente quel concetto sacro, né compromettere affatto la santità di quelle verità che devono esser considerate "a buon diritto" come rivelazioni. *L*'uomo oltrepassa ogni singolo uomo e, benché venga ritenuto "la sua essenza" [*sein Wesen*], in realtà non è affatto la *sua* essenza, la quale sarebbe, se mai, unica come lui, il singolo stesso, ma è invece un essere generale e "superiore", anzi, per gli atei è l' "essere supremo" [*das höchste Wesen*]. Così come le rivelazioni divine non furono scritte da Dio stesso, di suo pugno, ma invece rese pubbliche attraverso gli "strumenti del Signore", allo stesso modo anche il nuovo essere supremo non scrive da sé le sue rivelazioni, ma ce ne fa dare notizia da "veri uomini". Ma il nuovo essere rivela effettivamente una concezione più spirituale, rispetto al vecchio Dio, perché quest'ultimo veniva ancora rappresentato in figura corposa, mentre il nuovo conserva l'immacolata spiritualità, non venendogli attribuito alcun corpo materiale particolare. Eppure anche a lui non fa difetto una certa corporeità, che si presenta anzi in un aspetto perfino più allettante, perché più naturale e mondano: essa non consiste in niente di meno che in ogni uomo corporale, cioè nell' "umanità" *tout court* ossia in "tutti gli uomini". La spettralità dello spirito riacquista così compattezza e popolarità in un corpo illusorio.

Sacro è dunque l'essere supremo e tutto ciò in cui l'essere supremo si rivela o si rivelerà; e santificati sono tutti coloro che riconoscono l'essere supremo con ciò che gli appartiene, cioè con le sue rivelazioni. Il sacro santifica, a sua volta, il suo adoratore, il quale attraverso il suo culto diventa così un santo, come anche diventa santa ogni cosa che fa: santa la vita, santi il pensiero e l'azione, la poesia e le aspirazioni, ecc.

Ha un senso discutere su che cosa si debba onorare come essere supremo soltanto, evidentemente, finché anche gli avversari più accaniti concordano sul punto principale, cioè sull'esistenza di un essere supremo che conviene onorare e servire. Ma se uno sorridesse di degnazione su tutte queste controversie a proposito dell'essere supremo, così come un cristiano a sentire le dispute di uno sciita con un sunnita o di un bramino con un buddista, questo vorrebbe dire che per lui l'ipotesi di un essere supremo è del tutto oziosa e le controversie su questo argomento nient'altro che un gioco vano. Che poi l'essere supremo sia rappresentato dal Dio uno e trino o dal Dio di Lutero o dall'*être suprême* oppure non da Dio, ma da "l'uomo", tutto questo non fa differenza alcuna per chi nega l'essere supremo stesso; infatti tutti coloro che servono un essere supremo sono, ai suoi occhi, tutti uguali – gente pia: l'ateo più veemente come il cristiano più devoto.

Soprattutto in ciò che è sacro, dunque, risiedono l'essere supremo e la nostra fede in questo essere, la nostra "santa fede".

Fantasmi

Con i fantasmi entriamo nel regno degli spiriti, nel regno degli *esseri* e delle *essenze*.

La presenza misteriosa e "incomprensibile" che si aggira per il cosmo è appunto l'arcano fantasma che noi chiamiamo essere supremo. Da migliaia di anni gli uomini si pongono il compito d'indagare a fondo questo *fantasma*, di *comprenderlo* e di trovare in lui una *realtà* (di provare "l'esistenza di Dio") e si tormentano così con l'atroce impossibilità, con l'interminabile lavoro da Danaidi di trasformare il fantasma in un non-fantasma, l'irreale in qualcosa di reale, lo *spirito* in una persona completa e *corporale*. Dietro il mondo esistente cercarono la "cosa in sé", l'essenza, e dietro la *cosa* la *non-cosa*, l'assurdo [*das Unding*].

Quando si ricerca il *fondamento* di una cosa, cioè la sua *essenza*, si scopre spesso qualcosa di totalmente diverso dalla sua *apparenza*: così un discorso melenso e un cuore bugiardo, parole pompose e pensieri meschini, ecc. Dando risalto all'essenza, si abbassa l'apparenza, fino allora misconosciuta, a pura *parvenza*, a illusione. L'essenza del mondo, che ci appare attraente e meraviglioso, è, per chi riesca a scrutarlo nel fondo, la – vanità: la vanità è – l'essenza del mondo (il movimento del mondo). Chi è religioso non si cura della parvenza ingannatrice né delle vane apparenze, ma scruta l'essenza e nell'essenza ha la – verità.

Le essenze che risultano da un certo tipo di apparenze sono cattive, sono esseri cattivi; le altre, viceversa, sono buone. L'essenza dell'animo umano, per esempio, è l'amore, l'essenza della volontà umana è il bene e quella del pensiero umano è la verità, e così via.

Ciò a cui prima attribuivamo l'esistenza, per esempio il mondo e altre cose simili, appare adesso come pura parvenza, e *veramente esistente* è piuttosto l'essenza, il cui regno si popola di dèi, di spiriti, di demoni, cioè di esseri buoni o malvagi. Solo questo mondo alla rovescia, il mondo delle essenze, esiste adesso veramente. Il cuore umano può esser privo d'amore, ma la sua essenza, il Dio "che è amore", esiste; il pensiero umano può finire nell'errore, ma la sua essenza, la verità, esiste: "Dio è la verità", ecc.

La religione consiste appunto nel non conoscere e non riconoscere che le essenze e nient'altro che le essenze: il suo regno è un regno di essenze, di fantasmi e di spettri.

L'impulso ad afferrare lo spettro, o a realizzare il nonsenso, ha prodotto un *fantasma corporale*, un fantasma o uno spirito con un vero corpo, un fantasma corposo. Come si sono martoriati i cristiani più vigorosi e geniali per comprendere quest'apparizione spettrale! Ma restava sempre la contraddizione delle due nature, la divina e l'umana, cioè la spettrale e la sensibile: restava il fantasma più strano che si fosse mai visto, un assurdo [*ein Unding*]. Fino allora nessuno spirito aveva procurato più tormenti all'anima: lo sciamano che, per scacciare uno spirito, si strazia fino a diventare folle di rabbia, agitandosi in convulsioni che spezzano i nervi, non potrebbe sopportare l'angoscia che i cristiani soffrirono nell'anima per colpa di quel fantasma del tutto incomprensibile.

Ma con Cristo era anche venuta alla luce la verità della cosa: il vero spirito o il vero fantasma – è l'uomo. Lo spirito *corporale* o corposo è appunto l'uomo: è lui l'essere tremendo e, al tempo stesso, l'apparenza e l'esistenza o l'esserci di quell'essere. Ormai l'uomo non prova più orrore dei fantasmi *fuori* di lui, ma soltanto di se stesso: si spaventa di se stesso. Nelle profondità del suo cuore abita lo *spirito del peccato*, già il più lieve pensiero (che è anch'esso uno spirito) può essere un *diavolo*, ecc. – Il fantasma ha preso corpo, il Dio è diventato uomo, ma l'uomo stesso è ora lo spettro pauroso che egli cerca di aggirare, di scacciare, di comprendere, di rendere reale e di far parlare: l'uomo è – *spirito*. Perisca il corpo, purché lo spirito si salvi: l'importante è lo spirito, soltanto la "salvezza dell'anima" (o dello spirito) merita attenzione. L'uomo è diventato a se stesso un fantasma, uno spettro inquietante, al quale si attribuisce perfino una sede determinata nel corpo (controversia sulla sede dell'anima: se nella testa o altrove).

Tu per me non sei un essere superiore, né io per te. Tuttavia in ciascuno di noi può trovarsi un essere superiore, che risveglia la venerazione reciproca. Per fare l'esempio più generale, in te e in me vive l'uomo. Se io non vedessi in te l'uomo, perché mai dovrei rispettarti? Tu certo non sei l'uomo nella sua forma vera e adeguata, ma soltanto un suo involucro mortale, dal quale egli può separarsi, senza per questo cessar di esistere; comunque, per adesso questo essere universale e superiore abita in te; uno spirito immortale ha preso, in te, un corpo mortale (perciò il tuo involucro è in realtà "preso in prestito") e così tu mi rappresenti uno spirito che appare, che appare in te, senza esser legato al tuo corpo o a quest'apparenza specifica, insomma uno spettro. Perciò io non ti considero un essere superiore, ma rispetto semplicemente quell'essere superiore che "si aggira" in te: io "rispetto in te l'uomo". Gli antichi, invece, non ritrovavano alcun essere superiore nei loro schiavi: "l'uomo" non aveva ancora raccolto grandi consensi. Tuttavia essi vedevano, gli uni negli altri, fantasmi d'altro tipo. Il popolo è un essere superiore al singolo ed è, come l'uomo o come lo spirito dell'uomo, uno spirito che aleggia nei singoli: lo spirito del popolo. Perciò gli antichi onorarono questo spirito e il singolo poteva avere un suo significato solo in quanto serviva questo spirito o un altro a lui simile, per esempio lo spirito della famiglia, ecc.; solo in virtù dell'essere superiore, del popolo, veniva attribuito un valore al "membro del popolo". Così come tu sei santificato, ai nostri occhi, in virtù dello spirito "dell'uomo" che aleggia in te, allo stesso modo si era santificati, a quei tempi, in virtù di qualche altro essere superiore, come il popolo, la famiglia o simili. Ciascuno viene rispettato, da tempi immemorabili, solo in virtù di un essere superiore, e solo in quanto fantasma viene consi-

derato santo, cioè viene protetto e riconosciuto. Se io mi prendo cura di te, perché ti voglio bene, perché il mio cuore trova alimento e le mie esigenze un soddisfacimento in te, ciò non accade in virtù di un essere superiore, di cui tu saresti il corpo santificato, né perché io veda in te un fantasma, cioè l'apparire d'uno spirito, ma invece per piacere egoistico: tu stesso, col *tuo* modo d'essere, hai per me valore, infatti il tuo essere non è un essere superiore, non è superiore a te, né più generale di te, è unico come te stesso, perché è te stesso.

Ma non soltanto l'uomo, bensì il tutto è abitato da fantasmi. L'essere superiore, lo spirito, si aggira in tutto, ma a nulla è legato: "appare" soltanto. Fantasmi in ogni angolo!

Qui sarebbe il luogo adatto per passare in rassegna questi spiriti aleggianti, se non che essi si ripresenteranno più avanti, per poi dileguarsi di fronte all'egoismo. Perciò ne nomineremo solo alcuni, a titolo d'esempio, per passare subito alla descrizione del nostro comportamento verso di essi.

Santo è, per esempio, innanzitutto lo "Spirito Santo", santa la verità, santi il diritto, la legge, la buona causa, la maestà, il matrimonio, il bene comune, l'ordine, la patria, ecc., ecc.

Fissazioni

Stai attento: la tua testa è piena di fantasmi e di fissazioni! Tu t'immagini grandi cose e ti dipingi tutto un mondo di dèi che se ne starebbe lì per te, un regno degli spiriti al quale ti senti chiamato, un ideale che ti fa cenno. Tu hai un'idea fissa!

Non pensare che io scherzi o che parli per immagini, se considero tutti gli uomini che sono fissati su qualcosa di superiore – e sono l'enorme maggioranza, quasi tutta l'umanità – completamente matti, matti da manicomio. Che cos'è che chiamiamo "idea fissa"? Un'idea che ha soggiogato l'uomo. Se voi riconoscete che una tale idea fissa è sintomo di pazzia, rinchiudete chi ne è schiavo in un manicomio. E forse che la verità di fede di cui non si può dubitare, la maestà, per esempio, del popolo alla quale non si può attentare (chi lo fa è – reo di lesa maestà), la virtù contro la quale il censore non può permettere una sola parola, affinché la moralità si mantenga pura, ecc., non sono tutte "idee fisse"? Oppure tutte le chiacchiere idiote dei nostri giornali, per esempio, non sono discorsi da matti, da maniaci delle idee fisse della moralità, della legalità, della cristianità, ecc.? Se sembra che questi matti circolino liberi, è solo perché il manicomio in cui si trovano è grande quanto il mondo. Provate a toccare ad uno di questi matti la sua idea fissa, e vi troverete subito a dovervi difendere le spalle dai suoi attacchi furiosi. Infatti questi grandi pazzi somigliano ai piccoli cosiddetti pazzi anche in questo: anch'essi piombano come furie su chi osa toccare la loro idea fissa. Prima gli tolgono l'arma, gli tolgono la parola e poi gli saltano addosso con unghie e artigli. Ogni giorno svela ormai la vigliaccheria e la vendicatività di questi pazzi e il popolo sciocco acclama i loro folli provvedimenti. Basta leggere i quotidiani di questo periodo e sentir parlare i filistei e ci si convincerà facilmente di qualcosa di tremendo: siamo rinchiusi insieme a dei matti. "Non devi dire 'matto' a tuo fratello, altrimenti … ". Ma io non temo la maledizione e dico: i miei fratelli sono matti da legare. Un povero matto

del manicomio è convinto, nel suo delirio, di essere Dio padre o l'imperatore del Giappone o lo Spirito Santo, ecc.; un bravo borghese è convinto di essere chiamato a essere un buon cristiano, un protestante credente, un cittadino fedele, un uomo virtuoso, ecc. – bene, nell'un caso come nell'altro si tratta esattamente della stessa cosa: di un' "idea fissa". Chi non ha mai tentato e osato *non* essere un buon cristiano, un protestante credente, un uomo virtuoso, ecc., è *schiavo* e succubo della fede, della virtuosità, ecc. Gli scolastici filosofavano solo *all'interno* dei dogmi della Chiesa; papa Benedetto XIV scrisse opere ponderose restando sempre *all'interno* delle superstizioni papistiche, senza mai metterle in dubbio; allo stesso modo ci sono scrittori che riempiono grossi *in-folio* sullo Stato, senza mettere mai in questione la stessa idea fissa dello Stato e i nostri giornali rigurgitano di politica, perché sono fissati sull'idea che l'uomo sia fatto per diventare uno *zóon politikón*; e così i sudditi vegetano nella sudditanza, i virtuosi nella virtù, i liberali nell' "umanità", ecc., senza provar mai sulle loro idee fisse il coltello tagliente della critica. E così quei pensieri sono ostinati e irremovibili come le manie di un pazzo: chi li mette in dubbio, compie atto *sacrilego*. Ecco che cos'è veramente sacro: l' "idea fissa"!

Forse che incontriamo soltanto persone possedute dal diavolo, oppure non troviamo altrettanto spesso *ossessi* che sono posseduti dal bene, dalla moralità, dalla legge o da qualche altro "principio"? Le possessioni diaboliche non sono le sole. Sia Dio che il diavolo operano su di noi, provocando rispettivamente "effetti di grazia" ed "effetti diabolici".

Se non vi piace la parola "possessione", parlate pure di preconcetto, anzi, giacché siete tutti posseduti dallo spirito, dal quale vi viene ogni "ispirazione", parlate pure di entusiasmo spirituale. Io aggiungo che l'entusiasmo perfetto (è inutile perder tempo con quello incerto e imperfetto) si chiama fanatismo.

Il *fanatismo* è caratteristico delle persone colte; infatti colto è colui che s'interessa di cose spirituali e l'interesse per cose spirituali, se è davvero vivo, è appunto *fanatismo* e non può non esserlo: è interesse fanatico per il sacro (*fanum*). Osservate i nostri liberali, sfogliate i giornali patriottici della Sassonia, ascoltate quel che dice Schlosser: "La società di d'Holbach formava un vero e proprio complotto contro la dottrina tradizionale e il sistema vigente e i suoi membri erano fanatici delle loro irreligiosità allo stesso modo in cui frati e preti, gesuiti e pietisti, metodisti, società missionarie e bibliche sono fanatici e rigidi per quel che riguarda il servizio divino e i dogmi". [F. Chr. Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, Heidelberg 1837, II, p. 519].

Osservate come si comporta un "uomo morale" che al giorno d'oggi spesso sostiene d'aver liquidato Dio e rifiuta il cristianesimo come un'anticaglia. Se gli si domanda se non ha mai messo in dubbio che l'accoppiamento tra fratelli sia un incesto, che la monogamia rappresenti il vero matrimonio, che la fedeltà e il rispetto siano sacri doveri, ecc., un brivido morale lo percorrerà al solo pensiero che uno possa sfiorare con intenzione erotica la propria sorella, ecc. Perché questo brivido? Perché egli *crede* a quei comandamenti morali. Questa *fede* morale ha radici profonde nel suo cuore. Per quanto si accanisca contro i *pii* cristiani, egli è rimasto tuttavia altrettanto cristiano: un cristiano *morale*. Sotto le vesti della moralità, il cristianesimo lo tiene prigioniero e, per esser più precisi, prigioniero della *fede*. La monogamia dev'essere sacra e chi vive in bigamia viene punito come delinquente;

chi pratica l'incesto, deve espiare perché è un delinquente. Su questo sono d'accordo anche coloro che strillano sempre che nello Stato non si deve tener conto della religione e che l'ebreo è un cittadino allo stesso modo del cristiano. Incesto e monogamia non sono forse *articoli di fede*? Provate a toccarli e vi accorgerete che quell' "uomo morale" è anch'egli un *paladino della fede*, sebbene a prima vista si penserebbe di riservare questo titolo ad un Krummacher o ad un Filippo II. Questi lottano per la fede della Chiesa, quello per la fede dello Stato o per le leggi morali dello Stato; in nome di un articolo di fede entrambi condannano chi si comporta diversamente da come la *loro* fede prescrive: gli viene impresso il marchio di "delinquente" e viene lasciato marcire nelle "case di correzione morale", nelle carceri. La fede morale è non meno fanatica della fede religiosa. Però, nel caso che due fratelli vengano gettati in carcere per una relazione che riguardava solo la loro "coscienza", si tratta di "libertà di fede"! "Ma davano un esempio pericoloso!". Sì, certo, potevano indurre anche altri a ritenere che lo Stato non deve immischiarsi nelle loro relazioni, e con questo sarebbe finita la "purezza dei costumi". I paladini della fede religiosa sono fanatici zelanti della "santità di Dio", quelli della fede morale, invece, della "santità del Bene".

Gli zelatori del sacro, in una qualche sua forma, spesso si assomigliano poco. Gli ortodossi rigorosi o vecchi credenti sono ben diversi dai sostenitori "della verità, dei lumi e del diritto", dai Filaleti, Amici della Luce, Illuminati, ecc. E tuttavia questa differenza non tocca proprio niente di essenziale. Se attacchiamo singole verità tradizionali (per esempio i miracoli, il potere illimitato dei prìncipi, ecc.), gli illuminati si schierano con noi e solo i vecchi credenti strillano. Ma se attacchiamo la verità stessa, ci avverseranno gli uni e gli altri, perché gli uni e gli altri sono *credenti*. Lo stesso vale per i comandamenti morali: gli ortodossi sono inesorabili, gli illuminati sono più tolleranti, ma chi attacca la moralità stessa dovrà vedersela con gli uni e con gli altri. "Verità, moralità, diritto, lumi della ragione, ecc." devono essere e restare "sacrosanti". Ciò che biasimiamo del cristianesimo dev'essere appunto, secondo questi illuminati, "non cristiano", ma il cristianesimo stesso deve restare "ben saldo": attaccarlo è atto sacrilego, è "sacrilegio". È vero che l'eretico contro la fede pura non è più esposto alle furiose persecuzioni di un tempo, ma tanto più rischia, al giorno d'oggi, l'eretico contro la purezza dei costumi.

La devozione ha subìto, nell'ultimo secolo, tanti mai colpi, e il suo essere sovrumano si è sentito chiamare tante mai volte "inumano" che ormai non c'è più alcun gusto ad attaccarla. E tuttavia si sono fatti avanti quasi sempre, come avversari, soltanto uomini morali, che combattevano l'essere supremo in nome di – un altro essere supremo. Così Proudhon dice chiaro e tondo: "L'uomo è destinato a vivere senza la religione, ma la legge morale (*la loi morale*) è eterna ed assoluta. Chi oserebbe oggi attaccare la morale?". [P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique*, Paris-Besançon 1843, p. 38]. Gli uomini morali hanno scremato dalla religione la parte migliore del grasso e se la sono gustata: adesso hanno un gran da fare per liberarsi dalla malattia ghiandolare che così si sono presa. Quando noi facciamo osservare che l'intimo della religione non viene affatto intaccato finché ci si limita solo a rifiutare il suo essere sovrumano e diciamo che, perché religione vi sia, basta che, in ultima analisi, si faccia riferimento allo "spirito" (perché Dio è spirito), mostriamo chiaramente che religione e moralità concordano sul punto

fondamentale e possiamo prescindere dalle loro pur feroci lotte. Entrambe trattano con un essere supremo, e a me poco importa se sia umano o sovrumano, poiché in ogni caso è un essere al di sopra di me, per così dire un essere sovramio. Alla fin fine, il comportamento nei confronti dell' "essere umano" o dell' "uomo" è ancora un comportamento religioso, anche se la vecchia religione è stata rifiutata: il serpente ha soltanto cambiato pelle.

Così Feuerbach c'insegna che "*invertendo* semplicemente la filosofia speculativa, cioè mettendo sempre il predicato al posto del soggetto e facendo così del soggetto l'oggetto e il principio, si ha la verità senza veli, pura, nuda". [L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, in *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, a cura di A. Ruge, vol. II, Zürich e Winterthur 1843, p. 64. – Nota del redattore: Nella citazione vi è un probabile refuso. Feuerbach infatti scrive: "*als Subiekt*" e non "*das Subjekt*", perciò si dovrebbe tradurre: " ... mettendo sempre il predicato al posto del soggetto, e facendone così, in quanto soggetto, l'oggetto e il principio"]. A questo modo perdiamo certamente il punto di vista religioso limitato, perdiamo il *Dio* che è il soggetto da questo punto di vista, ma in cambio otteniamo l'altra parte dal punto di vista religioso: quella *morale*. Non diciamo più, per esempio: "Dio è l'amore", ma "l'amore è divino". Ma se sostituiamo il predicato "divino" col sinonimo "sacro", ecco che le cose tornano esattamente come prima. Ora l'amore dev'essere ciò che vi è di *buono* nell'uomo, la sua divinità, il suo onore, la sua vera *umanità* ("esso soltanto lo rende uomo", esso soltanto fa di lui un uomo). Più precisamente le cose starebbero, dunque, così: l'amore è l'*umano* nell'uomo e l'inumano è l'egoista senza cuore. Ma tutto quello che il cristianesimo e, con esso, la filosofia speculativa, che è teologia, ci offrono come bene e come assoluto, non è per l'appunto, nella sua particolarità, il bene (oppure, il che fa lo stesso, è solo *il bene*): così, con la trasformazione del predicato in soggetto, l'*essenza* cristiana (il predicato contiene per l'appunto l'essenza) non farebbe che fissarsi in modo ancora più opprimente. Il Dio e il divino si confonderebbero ancor più inestricabilmente con me. Scacciare il Dio dal suo cielo e defraudarlo della sua "*trascendenza*" non dà ancora diritto a gridar vittoria, se lo si è semplicemente cacciato nel cuore umano, dotandolo così di un'*immanenza* indelebile. Ora si dirà: il divino è ciò che è veramente umano!

Le stesse persone che si oppongono al cristianesimo come fondamento dello Stato, cioè al cosiddetto Stato cristiano, non si stancano mai di ripetere che la moralità è "il pilastro della vita sociale e dello Stato". Come se il dominio della moralità non fosse un completo dominio del sacro, una "gerarchia"!

Possiamo ora considerare di passaggio la tendenza illuministica che, dopo che i teologi insistevano da tempo nel dire che solo la fede è capace di cogliere le verità religiose, che Dio si rivela solo al credente, ecc., insomma che soltanto il cuore, il sentimento, la fantasia del credente è religiosa, proclamò che anche l' "intelletto naturale", la ragione umana è capace di conoscere Dio. Ma questo che altro significa se non che la ragione pretendeva di essere tanto visionaria quanto la fantasia? In questa prospettiva Reimarus scrisse le sue *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. Alla fine si arrivò logicamente a dimostrare che *tutto* l'uomo, con tutte le sue facoltà, è *religioso*; cuore e animo, intelletto e ragione, sentimento, volontà e conoscenza, insomma tutto nell'uomo apparve religioso. Hegel ha

mostrato che anche la filosofia è religiosa. E che cosa mai non viene chiamato religione al giorno d'oggi? La "religione dell'amore", la "religione della libertà", la "religione politica", insomma ogni forma d'entusiasmo. E infatti le cose stanno proprio così.

Noi adoperiamo ancora oggi la parola "religione", di origine latina, che esprime il concetto dell'*esser legati*. Legati, *noi* lo saremo certamente, finché la religione occupa la nostra interiorità: ma lo spirito, è anche esso legato? Al contrario, lo spirito è libero, è unico signore, non è il nostro spirito, ma è assoluto. Perciò la giusta traduzione affermativa della parola "religione" sarebbe: "*libertà dello spirito*"! Colui nel quale lo spirito è libero, è religioso esattamente nello stesso modo in cui è sensuale l'uomo nel quale i sensi hanno libero sfogo. L'uno è legato dallo spirito, l'altro dai piaceri. Esser legati o *religio* è dunque la religione in rapporto a me: io sono legato; ma la stessa religione è, in rapporto allo spirito, libertà: lo spirito è libero, ha la libertà dello spirito. Parecchi avranno fatto esperienza delle funeste conseguenze di cui *noi* soffriamo dopo esserci lasciati sopraffare, liberamente e senza freni, dai piaceri sensuali; ma lo spirito libero, la splendida spiritualità, l'entusiasmo per interessi spirituali, o comunque si voglia chiamare, nei modi più diversi, questo gioiello, fa sì che *noi* finiamo per trovarci in una situazione ancora peggiore di quella in cui ci getta la più selvaggia licenziosità; eppure questo fatto nessuno lo vuol riconoscere, anzi non può nemmeno riconoscerlo, se non è coscientemente egoista.

Reimarus e tutti quelli che hanno mostrato che anche la nostra ragione, il nostro cuore, ecc., conducono a Dio, hanno così mostrato appunto il fatto che noi siamo invasati da capo a piedi. Essi certamente irritarono i teologi togliendo loro il privilegio dell'edificazione religiosa, ma alla religione, alla libertà dello spirito fecero senz'altro guadagnare ancora più terreno. Infatti, se lo spirito non è più limitato al sentimento o alla fede, ma appartiene a se stesso, allo spirito, anche come intelletto, ragione e pensiero in genere (ossia può partecipare delle verità spirituali e celesti anche in quanto intelletto, ecc.), tutto lo spirito si occupa allora solo di ciò che è spirituale, cioè solo di se stesso ed è dunque libero. Ormai siamo talmente religiosi che i "giurati" ci condannano a morte e ogni poliziotto può, da bravo cristiano, spedirci in galera in virtù del suo "giuramento d'ufficio".

La moralità poté opporsi alla devozione solo a partire dal momento in cui l'odio ribollente contro tutto ciò che somigliava a un "ordine" (decreti, precetti, ecc.) esplose in rivolta e il "signore assoluto" personale venne schernito e perseguitato: la moralità poté quindi diventare autonoma solo attraverso il liberalismo, la cui prima forma, il liberalismo *borghese*, ebbe un'importanza storica straordinaria e indebolì le potenze propriamente religiose (si veda più avanti la sezione sul liberalismo). Infatti il principio secondo cui la moralità non è una semplice appendice che accompagna la devozione religiosa, ma è invece del tutto autonoma, non è già più scritto nei comandamenti divini, ma invece nella legge della ragione; anzi, è da quest'ultima che anche la devozione religiosa, se deve continuare a esser valida, deve trarre la sua legittimità. Nella legge della ragione l'uomo dispone di sé, perché "l'uomo" è razionale; perciò dall' "essenza dell'uomo" si deducono necessariamente le leggi razionali. La devozione religiosa e la moralità si distinguono l'una dall'altra, perché per la prima il legislatore è Dio, per la seconda l'uomo.

Da un certo punto di vista morale si argomenta così: o l'uomo è guidato dalla sua sen-

sualità e in tal caso, giacché la segue, è *immorale*, oppure è guidato dal bene che, una volta accolto nella volontà, dà luogo all'intenzione morale (attitudine e predisposizione verso il bene): in questo caso l'uomo si dimostra *morale*. Da questo punto di vista, come si potrebbe definire immorale, per esempio, l'azione di Sand contro Kotzebue? [Nota del redattore – Lo studente Karl Sand uccise il drammaturgo Kotzebue, sospettato di essere spia della Russia. Sand fu processato e decapitato]. Essa era sicuramente altrettanto disinteressata quanto, per esempio, le ruberie di san Crispino a favore dei poveri. "Non avrebbe dovuto uccidere, perché sta scritto: Non uccidere!". Quindi servire il bene, il bene del popolo, come Sand se non altro intendeva, o il bene dei poveri, come Crispino, è morale, ma l'omicidio e il furto sono immorali: il fine è morale, il mezzo immorale. Come mai? "Perché l'omicidio, l'uccisione a tradimento, è male in sé". Quando i guerriglieri attiravano i nemici della nazione nelle gole e poi, nascosti fra i cespugli, li uccidevano a fucilate, non si trattava forse di omicidio a tradimento? Eppure potreste chiedervi, alla luce del principio di moralità, che comanda di servire il bene, se l'omicidio non possa assolutamente in nessun caso essere una realizzazione del bene e allora dovreste ammettere l'omicidio che realizza il bene. Voi non potete affatto condannare l'azione di Sand: essa era morale, perché al servizio del bene, perché disinteressata; era una punizione eseguita dal singolo mettendo a repentaglio la propria vita: un'*esecuzione*. Che cosa fu, in ultima analisi, l'azione audace di Sand, se non la soppressione violenta di certi scritti? Forse che voi non conoscete lo stesso procedimento come "legale", sancito dalla legge? E quali obiezioni si possono muovere, partendo dal vostro principio della moralità? "Ma era un'esecuzione contraria alla legge". Allora l'aspetto immorale della cosa era l'illegalità, la disubbidienza nei confronti della legge? In questo modo ammettete che il bene non è altro che – la legge: la *moralità* non è altro che il *rispetto per la legge*. È inevitabile che la vostra moralità si abbassi fino a questa esteriorità del "rispetto per la legge", fino a questa santimonia del puro adempimento della legge; soltanto che quest'ultima è insieme più tirannica e più oltraggiosa dell'antica. Per quella, infatti, importava solo l'*azione*, ma voi volete anche l'*intenzione*: bisogna avere *in sé* la legge, il regolamento, e chi ha l'intenzione di essere perfettamente ligio alla legge è il più morale di tutti. Anche l'ultima traccia di letizia della vita cattolica deve scomparire in questa legalità protestante. Ecco che infine il dominio della legge è perfettamente compiuto. Non "io vivo, ma la legge vive in me". Così sono arrivato veramente al punto di non essere altro che il "vaso della sua magnificenza (della legge)". "Ogni prussiano nasconde un gendarme nel cuore" – dice un alto ufficiale prussiano.

Perché certe *opposizioni* non riescono a svilupparsi? Esclusivamente perché non vogliono abbandonare il tracciato della moralità o della legalità. Di qui le enormi ipocrisie a base di abnegazione, di amore, ecc.: un vero schifo, da far venire ogni giorno la nausea più profonda di fronte a questo comportamento corrotto e ipocrita di un' "opposizione legale". – Nel comportamento *morale* dell'amore e della fedeltà non c'è posto per una volontà divisa, contrapposta a se stessa; il bel comportamento è turbato se uno vuole una cosa e l'altro il contrario. Ma secondo la prassi seguita finora e il vecchio pregiudizio dell'opposizione, innanzitutto deve essere mantenuto il comportamento morale. Che cosa resta allora all'opposizione? Forse volere una libertà che l'amato ritiene giusto negarle? Ma nemmeno per

sogno! *Volere* quella libertà, non le è concesso; può soltanto *auspicarla*, "presentare petizioni e istanze" in questo senso, balbettare un "vi prego!". Che cosa accadrebbe se l'opposizione *volesse* davvero, volesse con tutta l'energia della volontà? Ma no! Essa deve rinunciare alla *volontà*, per vivere l'*amore*, rinunciare alla libertà – per amore della *moralità*. Non può mai "esigere come un diritto" ciò che le è concesso soltanto d' "invocare come una grazia". L'amore, l'abnegazione, ecc., richiedono con inflessibile sicurezza che ci sia una sola volontà a cui gli altri siano fedeli, che servano, seguano ed amino. Sia che questa volontà venga considerata razionale, sia che venga considerata irrazionale, chi la segue agisce moralmente, e immoralmente, invece, chi si sottrae a essa. La volontà che impone la censura appare a molti irragionevole, tuttavia chi, in un paese dove esiste la censura, le sottrae il proprio libro, agisce immoralmente e chi invece glielo sottopone agisce moralmente. Se uno liquidasse il proprio senso morale e organizzasse, per esempio, una tipografia clandestina, lo si dovrebbe definire immorale e, per di più, poco furbo nel caso che si facesse pescare; ma potrebbe tuttavia pretendere di avere un valore agli occhi degli "uomini morali"? Forse sì, e precisamente nel caso che s'immaginasse di servire una "moralità più elevata".

Il tessuto dell'odierna ipocrisia sta appeso fra i confini di due campi, e fra di essi la nostra epoca oscilla continuamente, incollandovi i fili delicati dell'illusione e dell'autoillusione. Non più abbastanza forte per servire senza dubbi e debolezze la *moralità*, e non ancora abbastanza spregiudicata per vivere fino in fondo l'egoismo, essa si dibatte nella ragnatela dell'ipocrisia fra l'una e l'altro e, paralizzata dalla maledizione delle *mezze misure*, acchiappa tutt'al più qualche ottusa e misera mosca. Se uno ha osato, per una volta, presentare "liberamente" la propria richiesta, ecco che poi l'annacqua subito con assicurazioni d'amore e – *simula rassegnazione*; se l'interlocutore, d'altra parte, ha avuto la faccia tosta di rispondere negativamente a quella richiesta, presentata così liberamente, richiamandosi, da un punto di vista *morale*, a questioni di fiducia, ecc., ecco che subito anche il coraggio morale viene meno ed egli assicura che quelle libere parole sono state da lui accolte con particolare compiacimento, ecc.: si – *simula apprezzamento*. Insomma: si vorrebbe avere una cosa senza perdere l'altra: si vorrebbe avere una *volontà libera* che continuasse tuttavia a essere *morale*. M'immagino l'incontro fra voi liberali e un uomo feudale: voi addolcirete ogni parola libera con uno sguardo pieno di ossequiosa fiducia e quello rivestirà il suo feudalismo con le frasi fatte più adulatrici sulla libertà. Poi, separandovi, voi penserete, esattamente come lui: "Ti conosco, vecchia volpe!". Egli subodora in voi il diavolo, così come voi in lui il vecchio e tetro Signore Iddio.

Nerone è soltanto per i "buoni" un uomo "malvagio": per me non è che un *ossesso*, proprio come i "buoni". Ma questi vedono in lui un diavolo scatenato e lo spediscono all'inferno. Perché niente lo frenò nei suoi capricci? Perché si tollerò tanto? Ma forse che i miti romani, che permisero a un tale tiranno di toglier loro ogni volontà, erano migliori di lui, anche di poco? Nella Roma arcaica lo si sarebbe giustiziato in un baleno, non si sarebbe mai diventati suoi schiavi. Ma i "buoni" fra i Romani del suo tempo gli opposero soltanto istanze morali, non la loro *volontà*; si lamentavano con gran sospiri perché il loro imperatore non rendeva omaggio come loro alla moralità, ma, per quanto li riguardava, rimasero "sudditi morali", finché alla fine uno non trovò il coraggio di farla finita con la "moralità e

l'ubbidienza del suddito". Allora gli stessi "buoni Romani" che, da "sudditi ubbidienti", si erano vergognosamente privati di ogni volontà, esaltarono l'azione sacrilega e immorale del ribelle. Dov'era mai, nei "buoni", il coraggio della *rivoluzione*, che adesso esaltavano, dopo che l'aveva avuto un altro? I buoni non potevano avere questo coraggio, perché una rivoluzione, e addirittura un'insurrezione, è sempre qualcosa d' "immorale", qualcosa a cui ci si può risolvere soltanto se si smette di essere "buoni", e allora si diventerà "malvagi" o altrimenti – né l'una né l'altra cosa. Nerone non era peggiore del suo tempo, nel quale non si poteva che essere una delle due cose: o buoni o malvagi. Il suo tempo doveva giudicarlo: era malvagio, e molto: non era un furfantello, ma uno scellerato. Ogni uomo morale non può emettere che questo giudizio su di lui. Di manigoldi come lui ne vive ancora qualcuno (si vedano per esempio le memorie del cavaliere von Lang), in mezzo agli uomini morali. Fra questi manigoldi non si vive certo comodamente, perché non si è sicuri un momento della propria vita; ma si vive forse più comodamente fra gli uomini morali? Della propria vita si è altrettanto insicuri, solo che si viene impiccati "per via legale"; del proprio onore, poi, non si è sicuri per niente, e la coccarda nazionale si dilegua in men che non si dica. Il rude pugno della moralità non ha alcun riguardo per la nobile essenza dell'egoismo.

"Ma non si può mettere un manigoldo e un uomo onesto allo stesso livello!". Ebbene, nessuno lo fa più spesso di voi, giudici della morale; anzi, dirò di più: un uomo onesto che parla apertamente contro il regime esistente, contro le sante istituzioni, ecc., lo rinchiudete in prigione, giudicandolo un delinquente, mentre a un manigoldo un po' scaltrito cedete il portafoglio e cose ancora più importanti. *In praxi*, dunque, non potete rimproverarmi niente. "Ma in teoria ... !". Bene, qui io pongo effettivamente quei due allo stesso livello, come poli contrapposti, ma tutti e due al livello della legge morale. Entrambi, infatti, hanno senso soltanto nel mondo "morale", esattamente come, nell'epoca precristiana, un ebreo legalista e uno non legalista avevano senso e significato solo in riferimento alla legge ebraica, mentre davanti a Cristo il fariseo non contava più dei "peccatori e pubblicani". Allo stesso modo, davanti all'individualità [*vor der Eigenheit*], il fariseo morale vale quanto il peccatore immorale.

Nerone, invasato com'era, si rese ben scomodo. Ma un uomo proprio [*ein eigener Mensch*] non gli avrebbe contrapposto scioccamente il "sacro", per poi lamentarsi se il tiranno non se ne curava, ma invece la propria volontà. Molto spesso il nemico della sacralità dei diritti inalienabili dell'uomo viene richiamato proprio a quella sacralità e gli si mostra con grandi prove che una qualche libertà è appunto un "sacro diritto dell'uomo". Coloro che si comportano così meritano di venir derisi, come infatti succede, a meno che non imbocchino, sia pure inconsapevolmente, la strada che conduce veramente allo scopo. Essi, infatti, sono più o meno consapevoli del fatto che, una volta conquistata la maggioranza a quella libertà, essa la vorrà e si prenderà ciò che *vuole*. La sacralità di quella libertà e tutte le sue possibili prove non saranno mai sufficienti per ottenerla di fatto: le lamentele e le petizioni appartengono solo ai mendicanti.

L'uomo morale è necessariamente limitato, per il fatto che egli non conosce altro nemico dell' "immorale". "Chi non è morale, è immorale" e, come tale, abietto, spregevole, ecc. Così l'uomo morale non può mai capire l'egoista. I rapporti sessuali al di fuori del matrimonio

non sono forse immorali? L'uomo morale può fare tutte le acrobazie che vuole, ma non potrà che restare di questa idea; Emilia Galotti perse la vita per questa verità morale. Ed è vero: si tratta di un'immoralità. Una ragazza virtuosa diventi pure una vecchia zitella; un uomo virtuoso passi pure il tempo a lottare contro gli istinti della sua natura, fino quasi a soffocarli, oppure si castri, come fece il santo Origene per amore del cielo: così renderà onore al santo matrimonio e alla santa purezza, in quanto inviolabili, perché ciò è – morale. La dissolutezza non potrà mai diventare un'azione morale. Per quanto l'uomo morale si sforzi di giudicare con indulgenza e di perdonare chi le si abbandona, essa rimane una mancanza grave, un peccato contro un comandamento morale, un'onta indelebile. La castità faceva parte, un tempo, dei voti sacerdotali; oggi fa parte del comportamento morale. La purezza è un – bene. Invece, per l'egoista, la castità, come tante altre cose, non è affatto un bene di cui non saprebbe privarsi; anzi, non gliene importa proprio niente. Che cosa ne deriva per il giudizio dell'uomo morale? Il fatto che egli annovera l'egoista nell'unica classe di uomini che egli conosce oltre agli uomini morali: in quella degli immorali. Egli non può comportarsi diversamente; deve necessariamente giudicare l'egoista immorale nella misura in cui questi non si cura della moralità. Se non lo giudicasse così, vorrebbe dire che egli stesso, l'uomo morale, non è più tale fino in fondo ed ha appena cominciato a rinnegare la moralità, pur senza confessarselo. In ogni caso, non si dovrebbe lasciarsi confondere da questi fenomeni, al giorno d'oggi non più tanto rari, ma considerare che chi si limita a concedere qualcosa alla moralità può essere annoverato così poco fra i veri uomini morali come Lessing fra i pii cristiani, visto che egli, nella famosa parabola, paragona la religione cristiana, non meno della maomettana e dell'ebraica, a un "anello falso". Spesso la gente è più avanti di quanto non voglia ammettere anche a se stessa. Per Socrate, che si trovava allo stadio culturale della moralità, sarebbe stato immorale voler seguire gli allettanti consigli di Critone e fuggire dal carcere; l'unica scelta morale era quella di restare. Ma le cose stavano così soltanto perché Socrate – era un uomo morale. I rivoluzionari, invece, uomini "empi e senza morale", avevano giurato fedeltà a Luigi XVI, eppure decretarono la sua destituzione, anzi, la sua morte: era un'azione immorale di cui tutti gli uomini morali proveranno orrore per tutta l'eternità.

Tutto questo riguarda tuttavia più o meno soltanto la "moralità borghese", che i più liberi guardano con disprezzo. Essa infatti, come, in generale, il mondo borghese, che è il suo terreno, è ancora troppo poco distante dal cielo religioso e troppo poco libera per non trapiantare acriticamente e senza indugi le leggi di quest'ultimo sul proprio campo, invece di dar vita a dottrine proprie ed autonome. Assai diversamente si presenta la moralità quando raggiunge la consapevolezza della propria dignità e innalza il suo principio, l'essenza dell'uomo o "l'uomo", a criterio universale ed unico. Coloro i quali hanno raggiunto faticosamente una consapevolezza così decisa rompono completamente con la religione, il cui Dio non trova più alcun posto accanto al loro "uomo", e così come aprono falle nella nave dello Stato (si veda più sotto), sbriciolano anche la "moralità", che prospera solo nello Stato, e di conseguenza non dovrebbero neppure adoperare più questa parola. Infatti, ciò che questi "critici" chiamano moralità si differenzia molto nettamente dalla cosiddetta "morale borghese o politica" e non può non apparire al borghese come una "libertà insen-

sata e sfrenata”. Ma, in fondo, essa non ha, in più, che la “purezza del principio”, il quale, liberato dalla contaminazione con l’elemento religioso, è ormai giunto, nella sua nuova purezza e determinatezza, cioè come – “umanismo”, all’onnipotenza. Perciò non ci si deve meravigliare del fatto che il termine “moralità” venga conservato accanto ad altri, come libertà, filantropia, coscienza di sé, ecc., con la sola aggiunta dell’aggettivo “libero”, così come, sebbene lo Stato borghese venga coperto d’ingiurie, lo Stato dovrà tuttavia rinascere come “Stato libero” o, per lo meno, come “società libera”.

Poiché questa moralità perfezionatasi in umanismo si è staccata completamente dalla religione, dalla quale storicamente era derivata, niente le impedisce di diventare per conto proprio una nuova religione. Infatti, fra religione e moralità sussiste una differenza soltanto finché i nostri rapporti col mondo degli uomini vengono regolati e santificati dal nostro legame con un essere sovrumano, oppure finché le nostre opere sono compiute “per amore di Dio”. Ma quando si arriva al punto che “per l’uomo l’essere supremo è l’uomo”, scompare quella differenza e la moralità, sottratta a questo modo dalla sua posizione subordinata, si perfeziona e diventa religione. In questa maniera, infatti, l’uomo, che fino ad ora era l’essere più alto dopo l’essere supremo, raggiunge la supremazia assoluta e noi ci comportiamo nei suoi confronti come verso l’essere supremo, ossia religiosamente. La moralità e la devozione religiosa ridiventano così sinonimi come all’inizio del cristianesimo, e soltanto perché l’essere supremo è cambiato un comportamento santo non si chiama più “santo”, ma “umano”. Quando la moralità vince, si compie un cambiamento completo: abbiamo un *nuovo signore*.

Dopo l’annientamento della fede, Feuerbach s’immagina di approdare nel porto dell’*amore*, che egli ritiene sicuro. “La prima e suprema legge dev’essere l’amore dell’uomo per l’uomo. *Homo homini Deus est*: questo è il sommo principio pratico, questo il punto di svolta della storia universale”. [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *op. cit.*, p. 402]. Ma in realtà è cambiato solo il Dio, il *Deus*; l’amore è rimasto: prima era amore per il Dio sovrumano, adesso amore per il Dio umano, per l’*homo* in quanto *Deus*. L’uomo, dunque, è per me – sacrosanto. E tutto ciò che è “veramente umano” è per me – sacrosanto! “Il matrimonio è santo in virtù di se stesso. E lo stesso vale per tutti gli altri rapporti morali. *Santa* è e dev’essere per te l’amicizia, santa la proprietà, santo il matrimonio, santo il bene di ogni uomo, ma santo *in sé e per sé*”. [*Ibidem*, p. 403]. Non sembra un prete? Chi è il suo Dio? *L*’uomo! Che cos’è il divino? L’umano! A questo modo il predicato si è davvero trasformato in soggetto e, invece del principio: “Dio è amore”, si dice: “L’amore è divino”, invece che “Dio si è fatto uomo” – “L’uomo si è fatto Dio”, ecc. Si tratta appunto soltanto di una nuova – *religione*. “Tutti i rapporti morali sono veramente tali, vengono rispettati veramente con senso morale, soltanto se valgono come *religiosi* in virtù di se stessi (senza la consacrazione e la benedizione del sacerdote)”. Il principio di Feuerbach: la teologia è antropologia, significa soltanto che “la religione dev’essere etica, l’etica solamente è religione”.

L’operazione fondamentale di Feuerbach è soltanto uno spostamento fra soggetto e predicato, in cui quest’ultimo viene privilegiato. Ma dato che egli stesso dice: “L’amore non è sacro perché è un predicato di Dio (né gli uomini l’hanno mai ritenuto sacro per questo), ma è un predicato di Dio perché è divino in virtù di se stesso e per se stesso”, poteva ben ac-

corgersi che bisognava dar guerra ai predicati stessi, all'amore e a tutte le cose sacre. Come ha potuto sperare di allontanare gli uomini da Dio se lasciava loro il divino? E se per loro, come Feuerbach stesso dice, non Dio, ma i suoi predicati sono sempre stati l'importante, allora poteva continuare a lasciar loro anche i fronzoli, visto che rimaneva loro la bambola, il nocciolo vero e proprio. Egli riconosce anche che per lui si "tratta solo dell'annientamento di un'illusione", [*Ibidem*, p. 408] ma pensa che essa "abbia effetti pericolosissimi sugli uomini, perché l'amore stesso, che in sé è la più intima, la più vera disposizione d'animo, diventa a causa della religiosità solo apparente e illusorio, giacché l'amore religioso ama l'uomo solo per amore di Dio, cioè solo apparentemente ama l'uomo, in verità ama soltanto Dio". Forse che le cose stanno diversamente con l'amore morale? Esso ama l'uomo, *quest*'uomo, per amore di *quest*'uomo, oppure per amore della moralità, per amore *dell*'uomo, e dunque – poiché *homo homini Deus* – per amore di Dio?

Di fissazioni ce ne sono ancora molte altre, formalmente diverse, ad alcune delle quali sarà bene adesso accennar brevemente.

Così il *rinnegare se stessi* è comune sia ai santi che ai non santi, sia ai puri che agli impuri. L'impuro *rinnega* tutti i "migliori sentimenti", ogni pudore, perfino il timore naturale e segue soltanto il desiderio che lo domina. Il puro rinnega il suo naturale rapporto col mondo ("rinnega il mondo") e segue soltanto l' "anelito" che lo domina. L'avido, trascinato dalla sete di denaro, rinnega ogni ammonimento della coscienza, il senso dell'onore, la mitezza e la compassione in ogni loro forma: egli allontana da sé ogni riguardo: il desiderio lo trascina. Lo stesso fa il santo. Egli si rende "ludibrio del mondo", è duro di cuore, "rigoroso", perché lo trascina il suo anelito. Come il non santo rinnega *se stesso* davanti a Mammona, così il santo rinnega *se stesso* davanti a Dio e alle leggi divine. Noi viviamo in un tempo in cui la *spudoratezza* dei santi si rivela ogni giorno in modo più palese, costringendoli, al tempo stesso, a smascherarsi e compromettersi ogni giorno di più. La spudoratezza e la stupidità degli argomenti di chi avversa il "progresso dei tempi" non superano forse di gran lunga ogni misura e ogni aspettativa? Ma tutto ciò è inevitabile. I rinnegatori di se stessi dovranno percorrere, in quanto santi, la stessa strada dei non santi e, come questi ultimi sprofondano sempre più, rinnegando se stessi, nella volgarità e nella *bassezza*, così è inevitabile che i primi si sollevino alla più disonorante *elevatezza*. Il Mammona terrestre e il *Dio* celeste richiedono entrambi nello stesso modo e nella stessa misura che uno rinneghi se stesso. Il santo dalla sua elevatezza e il non santo dalla sua bassezza aspirano entrambi a un "bene", il primo a un bene materiale, il secondo a un bene ideale, il cosiddetto "sommo bene", ed essi alla fine si completano nuovamente a vicenda, perché l' "uomo materiale" sacrifica tutto a un'ombra ideale, alla sua *vanità*, e l' "uomo spirituale" sacrifica tutto a un piacere materiale, al *benessere*.

Quelli che raccomandano agli uomini il "disinteresse" credono di dire una gran cosa. Che cosa intendono esattamente? Certo qualcosa di simile al "rinnegar se stessi". Ma chi è questo sé che deve venir rinnegato, che non deve ricavare alcun interesse? Sembra che debba esserlo *tu stesso*. E nell'interesse di chi ti si raccomanda di rinnegare te stesso, di essere disinteressato? Di nuovo nel *tuo* interesse e a vantaggio tuo soltanto, poiché col tuo disinteresse servi il tuo "vero interesse".

Devi agire nel *tuo* interesse e tuttavia non devi cercare il *tuo* interesse!

Campioni di disinteresse sono i *benefattori* dell'umanità, un Francke, fondatore di orfanotrofi, un O'Connell, che lavora infaticabilmente per il suo popolo irlandese, ma anche i *fanatici* come san Bonifacio, che impegna tutta la sua vita per convertire i pagani, o come Robespierre, che sacrifica ogni cosa alla virtù, o come Körner, che muore per Dio, il re e la patria. Per questo gli avversari di O'Connell, per esempio, gli rimproverano un interesse personale o il desiderio di un guadagno (trovando, come sembra, argomenti validi nella rendita O'Connell); infatti, se riuscisse loro di far sospettare del suo "disinteresse", potrebbero facilmente alienargli i suoi seguaci.

Ma tuttavia, che altro potrebbero dimostrare se non che O'Connell lavorava per uno *scopo* diverso da quello dichiarato? Ma sia che mirasse a guadagnar denaro, sia che volesse la liberazione del suo popolo, una cosa resta sicura nell'un caso come nell'altro: egli aveva uno scopo, anzi, il *suo* scopo, era quindi interessato sia in un caso che nell'altro, soltanto che, nel secondo caso, il suo interesse patriottico tornava utile *anche ad altri*, era *d'interesse comune*.

Ma allora il disinteresse è irreale e non esiste in nessun caso? Al contrario, niente è più comune! Si può anzi definirlo un articolo di moda nel mondo civilizzato, ritenuto talmente indispensabile che, se in stoffa resistente costa troppo, ci si agghinda per lo meno con i suoi lustrini e si fa mostra di averlo. Dove ha inizio il disinteresse? Nel punto preciso in cui uno scopo cessa di essere il nostro *scopo*, la nostra *proprietà* di cui, in quanto proprietari, possiamo fare ciò che vogliamo; nel punto preciso in cui esso diventa uno scopo fisso, ossia un'idea – fissa e comincia ad appassionarci, entusiasmarci e renderci fanatici, insomma quando mette fuori gioco la nostra *autorità* e diventa nostro – signore. Non si è disinteressati finché si tiene uno scopo in proprio potere; lo si diventa con ogni: "Questo è il mio posto, non posso fare altrimenti", la frase fondamentale di tutti gli ossessi; lo si diventa non appena uno scopo è *sacro* e viene servito, di conseguenza, con sacro zelo.

Io non sono disinteressato finché lo scopo rimane mia *proprietà* e io, anziché rendermi cieco mezzo della sua realizzazione, lo metto invece continuamente in questione. Il mio zelo non dev'essere per questo inferiore a quello più fanatico, ma nello stesso tempo io rimarrò completamente freddo, incredulo e suo implacabile nemico; io rimarrò suo *giudice*, perché sono suo proprietario.

Il disinteresse cresce rigoglioso fin dove si estende l'invasamento, e cresce ugualmente bene sulle proprietà del diavolo e su quelle di uno spirito benigno: là vizi, follia, ecc.; qui umiltà, dedizione, ecc.

Da che parte si potrebbe mai volgere lo sguardo senza incontrare vittime di questo sacrificio che consiste nel rinnegar se stessi? Qui di fronte a me siede una giovane donna che offre forse già da dieci anni sacrifici cruenti alla sua anima. La sua figura è rigogliosa, ma il capo è piegato da una stanchezza mortale e le guance pallide tradiscono il lento dissanguarsi della sua giovinezza. Povera creatura, quante volte le passioni avranno fatto palpitare il tuo cuore e la gioventù, con la sua gagliarda energia, avrà reclamato il suo diritto! Quando il tuo capo si agitava fra i morbidi guanciali, la natura, risvegliandosi, spasimava nelle tue membra, il sangue gonfiava le tue vene e fantasie fiammeggianti riversavano nei tuoi

occhi lo splendore della voluttà. Ma ecco apparire il fantasma della tua anima e della sua beatitudine eterna. Inorridivi, le tue mani si congiungevano, i tuoi occhi pieni di angoscia sollevavano lo sguardo verso l'alto, e tu – pregavi. Le tempeste della natura si calmavano, la superficie delle acque tornava tranquilla nell'oceano dei tuoi desideri. Lentamente le palpebre esauste si abbassavano su quella vita ormai spenta, la tensione si dileguava lentamente dalle turgide membra, nel cuore si placavano le onde tumultuose, le mani congiunte gravavano sul seno ormai inerte, ancora un ultimo, lieve gemito, e – *l'anima era tranquilla*. Ti addormentavi, per ridestarti al mattino a nuove lotte, e nuove – preghiere. Ormai l'abitudine alla rinuncia raffredda l'ardore del tuo desiderio e le rose della tua gioventù impallidiscono nella tua – anemica beatitudine. L'anima è salva, che importa se il corpo perisce? O Taide, o Ninon, come avete fatto bene a disprezzare questa smunta virtù! Meglio una ragazzetta di liberi costumi che mille zitelle incanutite nella virtù!

L'idea fissa si fa sentire anche nella forma di "leggi, princìpi, punti di vista" e simili. Archimede chiedeva un punto *fuori* della terra per poterla smuovere. È questo punto, questo punto di vista, che gli uomini hanno sempre cercato e che ognuno ha assunto come poteva. Questo punto di vista estraneo è il *mondo dello spirito*, delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze, ecc.: è il *cielo*. Il cielo è il "punto di vista" dal quale si smuove la terra, si osserva la vita terrena e – la si disprezza. Con enormi dolori e fatiche l'umanità ha sempre lottato per assicurarsi il cielo, per occupare stabilmente e per sempre questa posizione: il punto di vista celeste.

È stato il cristianesimo a porsi il compito di liberarci dalla nostra determinazione naturale (dal nostro essere determinati dalla natura), dal dominio degli impulsi del desiderio: il cristianesimo, così, ha voluto che l'uomo non si lasciasse determinare dai suoi desideri. Questo non significa che *egli* non debba *avere* desideri, ma che i desideri non devono avere lui, che essi non debbono diventare *fissi*, indomabili e indissolubili. Ora, ciò che il cristianesimo (la religione) ha ordito contro i desideri, non potremmo applicarlo contro il suo stesso precetto, secondo cui lo *spirito* (pensiero, rappresentazioni, idee, fede, ecc.) dovrebbe determinarci? Non potremmo esigere che anche lo spirito o la rappresentazione, l'idea non abbia il potere di determinarci, non sia quindi *fisso* e intoccabile o "santo"? Si porrebbe allora il compito della *dissoluzione dello spirito*, dissoluzione di ogni pensiero, di ogni rappresentazione. Come prima il compito era: noi dobbiamo sì avere desideri, ma i desideri non devono avere noi, così il compito sarebbe ora: noi dobbiamo sì avere *spirito*, ma lo spirito non deve avere noi. Se quest'ultimo enunciato sembra non avere un senso preciso, si pensi, per esempio, al fatto che per qualcuno un pensiero diviene una "massima", di cui egli finisce prigioniero, cosicché non è lui ad avere la massima, ma piuttosto la massima ad avere lui. Con la massima egli ha di nuovo un "punto di vista" stabile. Le dottrine del catechismo diventano, senza che ce ne accorgiamo, le nostre *regole fondamentali* e non possono più essere respinte. Il pensiero di queste, ossia lo – spirito, ha potere esclusivo e non ascolta più alcuna obiezione della "carne". Eppure è soltanto per mezzo della "carne" che io posso rompere la tirannia dello spirito; infatti, soltanto se un uomo percepisce anche la sua carne, percepisce se stesso nella sua integralità, e soltanto se percepisce *se stesso* nella sua integralità, è percettivo e ragionevole. Il cristiano non percepisce la miseria

della sua natura schiavizzata, ma vive nell' "umiltà"; per questo non si lamenta dell'ingiuria che viene fatta alla sua *persona*: con la "libertà dello spirito" si crede soddisfatto. Se la carne, tuttavia, prende per una volta la parola ed il suo tono è, come non può non essere, "appassionato", "indecente", "non benpensante", "malintenzionato", ecc., il cristiano crede di percepire voci diaboliche, voci ribelli *contro lo spirito* (infatti la decenza, l'impassibilità, l'atteggiamento benpensante e simili sono appunto – spirito) e reagisce, giustamente, con zelo: non sarebbe più cristiano, se le tollerasse. Egli ascolta solo la moralità e tappa la bocca all'amoralità, ascolta solo la legalità e imbavaglia la voce fuori legge: lo *spirito* della moralità e della legalità lo tiene prigioniero di sé, padrone severo e inflessibile. È il "dominio dello spirito" e, al tempo stesso, il *punto di vista* dello spirito.

Chi vogliono mai liberare i soliti signori liberali? Per quale libertà strillano e spasimano? Per quella dello *spirito*! Dello spirito della moralità, della legalità, della devozione, del timore di Dio, ecc. Tutto questo lo vogliono anche i signori antiliberali e l'intera discussione che li divide concerne il godimento di un beneficio: i secondi vogliono avere la parola per sé soli, mentre i primi reclamano "una parte nel godimento di quel beneficio". Lo *spirito* resta per entrambi il *signore* assoluto ed essi litigano soltanto a proposito del problema di chi debba salire sul trono gerarchico che spetta al "reggente del Signore". L'aspetto migliore della cosa è che si può starsene tranquillamente a osservare queste movimentate vicende, con la sicurezza che le belve selvagge della storia si sbraneranno a vicenda esattamente come quelle della natura; i loro cadaveri putrefatti concimano il terreno sul quale raccoglieremo – i nostri frutti.

Torneremo più avanti a parlare di altre fissazioni, quali il lavoro come vocazione, la veracità, l'amore, ecc.

Quando si contrappone ciò che ci è proprio a ciò che ci viene *imposto*, non ha nessun valore l'obiezione secondo cui non possiamo avere in noi niente di isolato, ma ogni cosa solo in rapporto al nostro vivere nel mondo, tramite l'impressione, cioè, che riceviamo da ciò che ci circonda, perciò come qualcosa di "imposto"; ma c'è una bella differenza fra i sentimenti e i pensieri che vengono *destati* in me da qualcos'altro e quelli che vengono *posti* in me. Dio, l'immortalità, la libertà, l'umanità, ecc., vengono impressi in noi fin dall'infanzia nella forma di pensieri e sentimenti che muovono più o meno vigorosamente la nostra interiorità e ci dominano senza che ne siamo consapevoli oppure, nelle nature più ricche, possono esprimersi in sistemi di pensiero o in opere artistiche, ma rimangono comunque sentimenti imposti, non destati in noi, come mostra il fatto che dobbiamo credere loro e dipendere da loro. Che ci sia un assoluto e che questo assoluto debba venir concepito, sentito e pensato da noi, veniva fermamente creduto da coloro che mettevano in azione tutte le forze del loro spirito per conoscerlo e rappresentarlo. Il *sentimento* dell'assoluto è in noi in quanto ci è stato imposto; il suo sviluppo conduce solo alla molteplicità delle sue manifestazioni. Così era imposto quel sentimento religioso di Klopstock che nel *Messias* non fece altro che esprimersi artisticamente. Se invece la religione che egli trovò fosse stata per lui solo uno stimolo che avesse destato in lui pensieri e sentimenti, cioè qualcosa di suo *proprio* che egli avrebbe potuto contrapporle, ecco che ne sarebbe risultato, invece dell'entusiasmo religioso, la dissoluzione e la consumazione dell'oggetto. Invece, nella sua

età matura, egli continuò semplicemente a esprimere i suoi sentimenti puerili, accolti passivamente da bambino, e dissipò le energie della sua virilità a ostentare gli orpelli delle sue bambinate.

La differenza è dunque fra i sentimenti che mi sono stati imposti e quelli che sono stati semplicemente destati in me. Questi ultimi sentimenti sono miei propri, egoistici, perché non mi sono stati impressi, imbeccati e inculcati *come sentimenti*; degli altri, invece, mi vanto, me ne preoccupo come di un'eredità, li coltivo e ne sono *posseduto*. Chi non ha mai osservato, più o meno consapevolmente, che tutta la nostra educazione mira a creare in noi dei *sentimenti*, cioè a imporceli, invece di lasciare a noi la loro creazione, anche a rischio di fallimenti. Se udiamo il nome di Dio, dobbiamo provare timor di Dio; se udiamo quello del principe, dobbiamo ascoltarlo con rispetto, venerazione e sottomissione; se udiamo quello della morale, dobbiamo pensare di essere di fronte a qualcosa d'inviolabile; se udiamo quello del male e dei malvagi, dobbiamo rabbrividire, ecc. Questi *sentimenti* sono l'oggetto e il fine dell'educazione e chi, per esempio, ascoltasse con compiacimento le azioni dei "malvagi", dovrebbe venir "castigato ed educato" con la verga. Strapieni in questo modo di *sentimenti imposti*, dobbiamo comparire alla sbarra della maggiore età, dove veniamo "giudicati adulti". Il nostro equipaggiamento consiste di "sentimenti edificanti, pensieri sublimi, massime nobilissime, princìpi eterni", ecc. Adulti, i giovani lo divengono quando cinguettano come i vecchi; li s'incalza con la scuola, affinché imparino la vecchia lagna, e quando ce l'hanno ormai dentro, li si dichiara adulti.

Non ci è permesso di sentire, di fronte a ogni cosa e ogni nome che ci capita d'incontrare, ciò che vorremmo e potremmo sentire, non ci è permesso, per esempio, di pensare, di fronte al nome di Dio, a qualcosa di ridicolo, e non sentire venerazione alcuna, ma ci è invece prescritto ed imposto che cosa dobbiamo sentire e pensare e in che modo questo deve avvenire.

Il senso della *cura d'anime* è appunto questo: la mia anima o il mio spirito dev'essere disposto come altri ritengono opportuno, non come io stesso vorrei. Com'è faticoso per il singolo conquistarsi infine un sentimento *proprio* almeno di fronte a questo e quel nome e ridere in faccia a qualcuno che si aspetta da noi, come reazione al suo discorso, sguardi santimoniosi ed espressioni immacolate! Ciò che ci è imposto è a noi *estraneo*, non ci appartiene e perciò è "sacro" ed è difficile superare il "sacro timore" che ci provoca.

Al giorno d'oggi si sente anche esaltare nuovamente la "serietà", la "serietà nelle cose e nei fatti di grande importanza", la "serietà tedesca", ecc. Questa specie di serietà esprime chiaramente quanto siano ormai diventati antichi e seri la follia e l'invasamento. Infatti non c'è nessuno più serio di un folle, quando si tratta del nocciolo della sua follia: allora, preso da gran zelo, non comprende più scherzo alcuno. (Si vedano i manicomi).

§ 3. La gerarchia

La riflessione storica sul nostro mongolesimo, che voglio inserire a questo punto come divagazione, non ha alcuna pretesa di rigore, anzi, nemmeno di fondatezza, ma mi sembra che possa contribuire a chiarire il resto.

La storia universale, il cui sviluppo è stato opera esclusiva della stirpe caucasica, sembra aver percorso finora due epoche caucasiche: nella prima sviluppammo fino al logoramento il *carattere negro*, innato in noi, al quale nella seconda seguì il *carattere mongolico* (o cinese), a cui è ugualmente necessario porre decisamente fine. Il carattere negro rappresenta l'*antichità*, il tempo della dipendenza dalle *cose* (dalle viscere dei galli, dal volo degli uccelli, dagli starnuti, da tuoni e fulmini, dallo stormire di alberi sacri, ecc.); il carattere mongolico il tempo della dipendenza dai pensieri, il periodo *cristiano*. Al futuro, invece, sono riservate le parole: "Io sono proprietario del mondo delle cose e io sono proprietario del mondo dello spirito".

All'epoca del carattere negro risalgono le invasioni di Sesostri e, in generale, l'importanza dell'Egitto e del Nord Africa. All'epoca del carattere mongolico appartengono le invasioni degli Unni e dei Mongoli, fino a quelle dei Russi.

Il valore di *me stesso* non potrà mai essere stimato abbastanza finché il duro diamante del *non-io* continuerà ad avere un prezzo altissimo, come già a suo tempo Dio e il mondo. Il non-io è ancora troppo compatto e resistente perché io lo possa consumare e assorbire: gli uomini, piuttosto, strisciano, con straordinaria *operosità*, in lungo e in largo su quest'oggetto *resistente*, cioè sulla sua *sostanza*, come parassiti su di un corpo dai cui succhi traggono alimento, senza consumarlo perciò completamente. È l'operosità degli insetti, l'industriosità dei Mongoli. Presso i Cinesi, così, tutto rimane com'era e niente di "essenziale" o "sostanziale" soggiace a mutamento; tanto più tranquillamente essi si affaccendano *lavorando* a ciò che resta e che viene detto "antico", "degli antenati", ecc.

Di conseguenza, nella nostra epoca mongolica ogni cambiamento è stato solo una riforma o un miglioramento, non mai una distruzione o una consumazione fino all'annientamento. La sostanza, l'oggetto, *rimane*. Tutta la nostra industriosità non era che attività di formiche e salti di pulce, esercizi d'acrobata sull'immobile corda dell'oggettivo, lavoro servile sotto il dominio dell'immutabile, dell' "eterno". I Cinesi sono certo il popolo *più positivo*, seppelliti come sono nelle loro istituzioni; ma neppure l'epoca cristiana è uscita dal *positivo*, ossia dalla "libertà limitata" dalla libertà "entro certi limiti". Al livello culturale più progredito, quest'attività merita il nome di *scientifica*, di lavoro su un presupposto inamovibile, su di un'*ipotesi* intoccabile.

Nella sua forma primitiva e più incomprensibile la moralità si presenta come *abitudine*. Agire secondo il costume e le abitudini del proprio paese – significa allora essere morali. Perciò è in Cina che troviamo, più che in ogni altro luogo, un comportamento morale puro, una moralità limpida, genuina: si rimane fedeli alle antiche abitudini e agli antichi costumi e si odia ogni innovazione come un delitto che merita la pena di morte. Infatti l'*innovazione* è il nemico mortale dell'*abitudine*, di ciò che è *antico* e che *perdura*. Non c'è difatti alcun dubbio che l'uomo, attraverso l'abitudine, si assicura contro l'invadenza delle cose, del mondo e costruisce un mondo suo proprio, nel quale egli solo si sente a suo agio e a casa sua, insomma si edifica un *cielo*. Il "cielo" non ha per l'appunto altro senso che questo: è la vera patria dell'uomo, dove niente di estraneo può più determinarlo e dominarlo, nessuna influenza terrestre può più estraniarlo da se stesso, dove, insomma, le ceneri del mondo sono state gettate via e la lotta contro il mondo è ormai finita, dove quindi nulla più viene

negato all'uomo. Il cielo è la fine della *rinuncia*, è il *libero godimento*. Là l'uomo non si nega più niente, perché niente gli è più estraneo e avverso. Ma l'abitudine è una "seconda natura", che scioglie e libera l'uomo dalla sua naturalità prima e originaria, assicurandolo contro ogni casualità di quest'ultima. L'abitudine sapiente dei Cinesi ha pensato ad ogni evenienza, ha "provveduto" a tutto; qualsiasi cosa succeda, il cinese sa sempre come deve comportarsi e non ha bisogno di considerare prima le circostanze per scegliere la condotta opportuna: nessun caso imprevisto può farlo precipitare dal cielo della sua tranquillità. Il cinese, la cui moralità è un'abitudine di vita, non può venir colto di soppiatto e di sorpresa: nei confronti di ogni cosa egli si comporta con equanimità, cioè con la medesima forza d'animo, perché il suo animo, protetto dalla cautela della sua morale tradizionale, non si lascia confondere. Con ciò, l'umanità sale, per mezzo dell'abitudine, il primo gradino sulla scala della cultura o della civiltà e poiché s'immagina, dando la scalata alla civiltà, di dare contemporaneamente la scalata al cielo, al regno della civiltà (la seconda natura), sale veramente il primo gradino della – scala celeste.

Il mongolesimo ha stabilito l'esistenza di esseri spirituali, ha creato un mondo di spiriti, un cielo, e così i caucasici hanno lottato per millenni con questi esseri spirituali, ricercandone il fondamento. Che altro fecero, dunque, se non costruire su fondamenta mongoliche? Non hanno costruito sulla sabbia, ma in aria, hanno lottato con cose mongole, hanno dato l'assalto al cielo mongolico, al *t'ien*. Quando annienteranno finalmente questo cielo? Quando diventeranno finalmente *veri caucasici*, trovando se stessi? Quando accadrà che l' "immortalità dell'anima", la quale negli ultimi tempi aveva creduto di essere ancora più sicura presentandosi come "immortalità dello spirito", si ribalterà finalmente nella *mortalità dello spirito*?

Con la lotta industriosa della razza mongolica gli uomini avevano *edificato* un *cielo*, ma i discendenti della stirpe caucasica si posero il compito opposto, che tuttavia aveva ancora a che fare col cielo, essendo quelli ancora intrisi di mongolesimo: il compito di dare l'assalto al cielo della morale: la loro impresa è l'*assalto al cielo*. La loro opera si limita a questo: minare ogni istituzione umana, per costruirne, una volta spianato il terreno, una nuova e migliore, rovinare i costumi, per mettere al loro posto costumi sempre nuovi e sempre migliori, ecc. Quest'opera è già veramente ciò che vuol essere, in tutta la sua purezza, e già s'intravede la fine? No, in questa creazione di un "*meglio*" essa è imbevuta di mongolesimo. Essa dà l'assalto al cielo soltanto per ricreare un cielo, essa rovescia un vecchio potere soltanto per legittimarne uno nuovo, essa si limita a *migliorare*. E tuttavia la meta finale, per quanto possa dileguarsi dalla vista a ogni nuovo attacco, è la vera, completa distruzione del cielo, della morale, ecc., insomma dell'uomo che si è assicurato soltanto contro il mondo, dell'*isolamento* e della pura *interiorità* dell'uomo. Attraverso il cielo della civiltà, l'uomo cerca di isolarsi dal mondo e di vincere la sua potenza ostile. Ma anche questo isolamento celeste dev'essere vinto: la vera fine degli assalti al cielo è la distruzione del cielo, il suo annientamento. L'attività di *miglioramento* e di *riforma* è il mongolesimo del caucasico, perché in questo modo egli istituisce ogni volta di nuovo ciò che c'era già, ossia un'*istituzione*, una realtà generale, un cielo. Egli è nemico giurato del cielo e tuttavia costruisce ogni giorno nuovi cieli: cieli su cieli, a torre; e se un cielo ne distrugge un altro,

è solo per stabilirsi al suo posto: il cielo degli ebrei distrugge quello dei Greci, quello dei cristiani quello degli ebrei, quello dei protestanti quello dei cattolici, ecc. Ma se gli *assaltatori del cielo* dal sangue caucasico si disfaranno della loro pelle mongolica, allora oseranno seppellire l'uomo tutto sentimento sotto le macerie del colossale mondo dei sentimenti, l'uomo isolato sotto il suo mondo isolato, l'uomo che tende al cielo sotto il suo cielo. E il cielo è il *regno degli spiriti*, il regno della *libertà dello spirito*.

Il regno celeste, il regno degli spiriti e dei fantasmi, ha trovato una giusta sistemazione nella filosofia speculativa. Così venne espresso in quanto regno dei pensieri, dei concetti e delle idee: il cielo è popolato di pensieri e di idee e questo "regno degli spiriti" è allora la vera realtà.

Voler assicurare la libertà allo *spirito* è mongolesimo, la libertà dello spirito è libertà mongolica, libertà dell'animo, libertà morale, libertà dei costumi, ecc.

La parola "moralità" è considerata sinonimo di autonomia e di autodeterminazione. Ma la cosa non sta in questi termini e il caucasico, anzi, si è dimostrato autonomo *nonostante* la sua moralità mongolica. Il cielo mongolico della morale restava la fortezza incrollabile e il caucasico si è dimostrato morale solo dandole continuamente l'assalto; se non avesse avuto più niente a che fare con la morale, se non avesse avuto in lei la sua permanente, inespugnabile nemica, sarebbe cessata la relazione con la morale e, con questa, la moralità stessa. Il fatto che l'autonomia del caucasico sia ancora un'autonomia morale, ne rivela appunto il carattere mongolico, è un segno che indica che il caucasico, in essa, non ha ancora trovato se stesso. L' "autonomia morale" corrisponde pienamente alla "filosofia religiosa e ortodossa", alla "monarchia costituzionale", allo "Stato cristiano", alla "libertà entro certi limiti", alla "libertà di stampa limitata" o, con un'immagine, all'eroe malato, costretto al suo letto.

L'uomo avrà veramente vinto il suo sciamanesimo e tutti i suoi spettri solo quando avrà la forza di lasciar cadere non solo la fede nei fantasmi, ma anche la fede nello spirito, cioè quando non crederà più né agli spiriti né allo spirito.

Chi crede ai fantasmi ammette l'esistenza di un "mondo superiore che s'insinua nel nostro", ma esattamente lo stesso vale anche per chi crede allo spirito: entrambi ricercano, dietro al mondo sensibile, un mondo sovrasensibile, cioè creano un *altro* mondo a cui credono e quest'altro *mondo*, *prodotto del loro spirito*, è un mondo spirituale: i loro sensi non lo percepiscono né sanno nulla di quest'altro mondo non sensibile, soltanto il loro spirito vi dimora. Non è lungo il passo da questa fede mongolica nell'*esistenza di esseri spirituali* all'ammissione che il *vero essere* dell'uomo è, conformemente, il suo *spirito*, per cui solo lo spirito, solo la "salvezza dell'anima" merita ogni cura. Con questo viene assicurata l'azione sullo spirito, la cosiddetta "influenza morale".

Salta perciò agli occhi che il mongolesimo rappresenta il mettere fuori legge i sensi, la negazione della sensibilità e della naturalità e che il peccato e la coscienza del peccato è stata la nostra millenaria piaga mongolica.

Ma chi dissolverà anche lo spirito nel suo *nulla*? Colui che, per mezzo dello spirito, dimostrò la *nullità*, la finitezza, la caducità della natura, quegli soltanto potrà abbassare anche

lo spirito alla stessa nullità: *io* lo posso, lo può ciascuno di voi che disponga ed operi come un io illimitato, lo può, con una parola – l'*egoista*.

Di fronte al sacro perdiamo ogni potenza e intrepidezza: nei suoi confronti siamo *impotenti* e *trepidi*. E tuttavia nessuna cosa è sacra in virtù di se stessa, ma invece perché io la *dichiaro sacra*, cioè in virtù della mia sentenza, del mio giudizio, delle mie genuflessioni, insomma della mia – coscienza.

Sacro è tutto ciò che dev'essere inavvicinabile per l'egoista, intoccabile, al di fuori del suo *potere*, cioè sopra di *lui*; sacra è, in breve, ogni – *questione di coscienza*, infatti: "per me è una questione di coscienza" significa appunto: "la tal cosa mi è sacra".

Per i bambini piccoli, come per gli animali, non esiste nulla di sacro, perché c'è posto per quest'idea solo quando l'intelligenza è abbastanza sviluppata da poter fare distinzioni come "buono e cattivo, legittimo e illegittimo", ecc.; soltanto a questo grado di riflessione e di capacità di giudizio (che è poi la prospettiva propria della religione) può subentrare, al posto del *timore* naturale, la "venerazione" innaturale (cioè prodotta solo dal pensiero), il *sacro timore*. Questo implica che si consideri qualcosa di esterno più potente, più grande, più giusto, migliore, ecc., cioè che si riconosca una potenza estranea, non che la si senta solamente, ma che la si riconosca esplicitamente, cioè la si ammetta, ci si ritiri, ci si conceda prigionieri e ci si lasci legare (dedizione, umiltà, sottomissione, sudditanza, ecc.). Qui aleggia tutta la schiera di fantasmi delle "virtù cristiane".

Tutto ciò per cui provate rispetto o venerazione merita il nome di sacro; infatti voi stessi dite che vi prende un "*sacro timore*" alla sua presenza. E colorate con la stessa tinta anche tutto ciò che è sconsacrato (forche, crimini, ecc.) e inorridite di ribrezzo se venite in contatto con esso: vi sentite qualcosa di sinistro e di strano, cioè estraneo, non familiare, che *non ci appartiene*.

"Ma se non ci fosse qualcosa che vale come sacro per l'uomo, l'arbitrio, la soggettività sfrenata si troverebbero spalancate porte e finestre!". Il timore è all'inizio di tutto, e anche all'uomo più brutale si può incutere timore, mettendo così già un limite alla sua spavalderia. Nel timore, tuttavia, rimane sempre il tentativo di liberarsi con la furbizia, l'inganno, l'astuzia, ecc. da ciò che incute timore. Con la venerazione, invece, le cose vanno assai diversamente. L'oggetto del nostro timore viene adesso non soltanto temuto, ma anche onorato: diventa una potenza interiore a cui non posso più sottrarmi; l'onoro e ne sono posseduto come un suddito devoto: rendendole onore, sono completamente in suo potere e non tento nemmeno lontanamente di liberarmi. Adesso resto attaccato, con tutta la forza della fede, a ciò che temevo: io *credo*. L'oggetto temuto ed io siamo una cosa sola: "Non sono io che vivo, ma ciò che venero vive in me!". Poiché lo spirito, che è infinito, non può aver fine, esso non muta nemmeno: teme la *morte*, non sa separarsi dal suo piccolo Gesù, non può più riconoscere, avendo gli occhi accecati, la grandezza del finito: l'oggetto temuto, cresciuto ormai fino a diventar degno di venerazione, non può più esser toccato: la venerazione viene promessa per l'eternità e il suo oggetto viene divinizzato. Ormai l'uomo non crea più, ma *impara* (conosce, ricerca, ecc.), cioè si occupa di un *oggetto* stabile, nel cui studio s'immerge profondamente, senza possibilità di ritornare a se stesso. Il rapporto che lo lega a quest'oggetto è quello del conoscere, del ricercarne i fondamenti e del fondarlo,

ecc., non quello del *dissolverlo* (abolirlo, ecc.). "L'uomo dev'essere religioso": su questo non si discute, il problema è solo come raggiungere questo scopo, quale sia il vero significato della religiosità, ecc. Tutt'altra cosa è porre in discussione l'assioma stesso, metterlo in dubbio, anche a costo di doverlo poi buttar via. Anche la moralità è un'idea sacra di questo tipo: morali lo si dev'essere senz'altro, il problema è solo quello di ricercare il modo giusto, la maniera giusta di esserlo. La moralità stessa non si osa metterla in questione, chiedendosi se non sia essa stessa un'illusione: essa rimane, nella sua sublimità, superiore a ogni dubbio, immutabile. E così procede la scala del sacro, dal "sacrosanto" fino al "santissimo e sacratissimo".

Talvolta si dividono gli uomini in due classi, i *colti* e gli *incolti*. I primi si occupavano, se erano degni del loro nome, di pensieri, dello spirito, e poiché nell'èra cristiana, il cui principio è appunto il pensiero, avevano il dominio, esigevano rispetto e sottomissione ai pensieri che avevano riconosciuto. Lo Stato, l'imperatore, la Chiesa, Dio, la moralità, l'ordine, ecc.: ecco i pensieri o spiriti che esistono solo per lo spirito. Un semplice essere vivente, un animale, se ne cura tanto poco quanto un bambino. Ma gli incolti non sono appunto altro che bambini e chi è tutto preso dai suoi bisogni vitali è indifferente verso quegli spiriti; ma poiché è anche debole nei loro confronti, soggiace al loro potere e viene dominato da – pensieri. Questo è il senso della gerarchia.

Gerarchia è dominio dei pensieri, *dominio dello spirito*!

Gerarchici, noi lo siamo ancora oggi, oppressi da coloro che si appoggiano sui pensieri. I pensieri sono il sacro.

Ma il colto cozza sempre contro l'incolto, e viceversa, non solo nello scontro fra due persone, ma anche all'interno di una sola persona. Infatti non c'è uomo che sia così colto da non provar piacere anche per le cose del mondo (e in ciò è incolto) e nessuno così incolto da non avere nessun pensiero. In Hegel viene finalmente alla luce la nostalgia struggente che proprio l'uomo più colto prova per le *cose* e la ripugnanza che nutre per ogni "vuota teoria". E allora al pensiero deve corrispondere perfettamente la realtà, il mondo delle cose, e nessun concetto dev'essere privo di realtà. Per questo il sistema hegeliano fu considerato il più oggettivo, come se in esso pensiero e cosa celebrassero la loro riunione. Ma non si trattava per l'appunto che dell'estrema violenza del pensiero, della sua tirannia assoluta, del suo dominio esclusivo, del trionfo dello spirito e, con esso, del trionfo della *filosofia*. Di più la filosofia non può fare, né oggi né mai, perché il suo culmine è il *potere assoluto dello spirito*, l'onnipotenza dello spirito. [Nota del redattore – Rousseau, i filantropi e altri avversarono la cultura e l'intelligenza, ma non si accorsero che esse si ritrovavano in ogni uomo dell'èra cristiana e si scagliarono soltanto contro la cultura dotta e raffinata].

Gli uomini spirituali si sono *messi in testa* qualcosa che deve essere realizzato. Essi hanno *concetti* dell'amore, del bene, ecc., e li vorrebbero veder *realizzati*; per questo vogliono costruire sulla terra un regno dell'amore, in cui nessuno agisca più per interesse personale, ma tutti, invece, "per amore". L'amore deve regnare, *dominarci*. Come si dovrebbe chiamare ciò che si sono messi in testa se non – *idea fissa*? Ci "sono proprio *fantasmi* nella loro testa". Il fantasma più opprimente è l'uomo. Si ricordi il proverbio: "La strada della perdizione è lastricata di buoni propositi". Il proposito di realizzare compiutamente in sé l'umanità,

di diventare veramente uomini è uno di quelli che portano alla perdizione, come pure i propositi di diventare buoni, nobili, amorevoli, ecc.

Nel sesto fascicolo delle sue *Denkwürdigkeiten*, a pagina 7, Bruno Bauer dice: "Questa classe borghese, che doveva avere un peso così tremendo nella storia moderna, non è capace di un'azione che richieda sacrificio, di entusiasmo per un'idea, di elevazione: non si dedica a nient'altro che all'interesse della sua mediocrità, cioè resta sempre rinchiusa nel proprio orizzonte e vince alla fine soltanto grazie al suo carattere di massa, con cui fiacca tutti gli energici tentativi della passione, dell'entusiasmo e della coerenza; vince grazie alla sua superficie, nella quale assorbe una parte delle nuove idee". E a pagina 6: "Essa ha fatto sì che le idee rivoluzionarie, per le quali uomini disinteressati e appassionati si erano sacrificati, non lei, tornassero a suo esclusivo vantaggio, ha tramutato lo spirito in denaro. Ovviamente, dopo aver tolto a quelle idee la loro punta, la coerenza, l'impegno demolitore e fanatico contro ogni egoismo". Questa gente, insomma, non è pronta al sacrificio, non si esalta per lo spirito, non ha ideali, non è coerente: non è entusiasta, ma invece, secondo i criteri comuni, egoista, interessata, volta solo al proprio tornaconto, fredda, calcolatrice, ecc.

Chi è "pronto al sacrificio"? Veramente tale è colui il quale mette tutto ciò che ha al servizio di *una sola cosa*, di uno scopo, di una volontà, di una passione, ecc. L'amante che abbandona padre e madre e affronta ogni pericolo e ogni privazione per raggiungere il suo scopo non sacrifica forse tutto ciò che ha? E l'ambizioso che immola a un'unica passione ogni voglia, ogni desiderio e ogni soddisfazione? E l'avaro che rinuncia a tutto pur di accumulare tesori, e il gaudente e altri uomini di questo tipo? Li domina una sola passione, a cui sacrificano tutte le altre.

Ma questi uomini che sacrificano tutto ciò che hanno non sono forse interessati, cioè egoisti? Siccome essi sono dominati da un'unica passione, ricercano un'unica soddisfazione, ma con tanto più zelo: vivono solo in funzione di questa. Ogni loro atto, ogni loro gesto è egoistico, ma di un egoismo unilaterale, limitato, di corte vedute, un egoismo che è invasamento.

"Ma queste sono passioni meschine, dalle quali, al contrario di quanto tu dici, l'uomo non si deve lasciar asservire. Bisogna sacrificarsi per una grande idea, per una grande causa!". Una "grande idea", una "buona causa" è per esempio la gloria di Dio, per la quale innumerevoli uomini andarono incontro alla morte; il cristianesimo, che ha trovato i suoi martiri ben disposti; la Chiesa in cui soltanto c'è salvezza, che si è nutrita avidamente del sacrificio degli eretici; la libertà e l'eguaglianza, al cui servizio stavano sanguinose ghigliottine.

Chi vive per una grande idea, una buona causa, una dottrina, un sistema, un'alta missione, deve rinunciare a ogni piacere mondano, a ogni interesse egoistico. Qui abbiamo il concetto della *bigotteria* pretesca, che può anche essere chiamato, tenendo conto del suo aspetto pedagogico, della pedanteria scolastica; infatti gli ideali sono, per noi, maestri di scuola pedanti. L'uomo spirituale ha precisamente la missione di vivere solo nell'idea e di agire solo per l'idea, per la causa veramente buona. Per questo non gli si addice, come il popolo avverte, mostrare un orgoglio mondano, ricercare la vita agiata, partecipare a di-

vertimenti come balli e giochi, insomma avere altri interessi oltre a quello "sacro". A ciò va ascritta certamente anche la magra retribuzione degli insegnanti, che dovrebbero sentirsi già ripagati solo dal carattere sacro della loro missione e "rinunciare" ad altri piaceri.

Non manca neppure un ordine gerarchico delle idee sacre, in una o più delle quali l'uomo deve vedere la sua missione. Famiglia, patria, scienza, ecc., possono trovare in me un servitore fedele alla propria missione.

Qui incontriamo l'antichissimo delirio del mondo, che ancora non ha imparato a fare a meno della bigotteria. Vivere e agire per *un'idea* sarebbe la missione dell'uomo, il cui valore *umano* si misurerebbe dalla fedeltà nell'adempimento della missione stessa.

Questo è il dominio dell'idea o la bigotteria pretesca. Robespierre, per esempio, Saint-Just, ecc., non erano che preti bigotti, esaltati dall'idea, entusiasti, strumenti consequenziali di quell'idea, uomini ideali. Così esclama Saint-Just in un discorso: "C'è qualcosa di tremendo nel sacro amor di patria; esso è tanto esclusivo da sacrificare tutto, senza pietà, senza timore, senza riguardo umano, all'interesse pubblico. Esso precipita Manlio nell'abisso, richiedendogli il sacrificio dei suoi affetti personali; conduce Regolo a Cartagine; getta un romano nel baratro e pone Marat, vittima della sua dedizione, nel Panthéon".

Questi rappresentanti di interessi ideali o sacri hanno di fronte un mondo d'innumerevoli interessi "personali", profani. Nessun'idea, nessun sistema, nessuna causa santa è tanto grande da non dover mai venir superata e modificata da tali interessi personali. Anche se essi tacciono per un certo tempo e tacciono nei momenti di furore e fanatismo, ritornano tuttavia presto a galla grazie al "buon senso del popolo". Gli ideali riescono a vincere completamente solo quando non avversano più l'interesse personale, cioè quando soddisfano l'egoismo.

L'uomo che proprio sotto la mia finestra sta gridando: "Aringhe affumicate!", offrendo così la sua merce, ha un interesse personale a far buoni affari e, anche se sua moglie o altri gliel'augurano, si tratta tuttavia pur sempre di un interesse personale. Se invece un ladro gli rubasse il suo cesto, si creerebbe subito un interesse di molti, dell'intera città, di tutta la nazione, insomma di tutti coloro che aborriscono il furto: un interesse per il quale la persona del venditore di aringhe diventerebbe indifferente, mentre al suo posto verrebbe in primo piano la categoria del "derubato". Ma anche in questo caso potrebbe trattarsi, alla fin fine, d'interesse personale, nella misura in cui ognuno penserebbe di doversi associare alla punizione del ladro perché altrimenti il furto impunito potrebbe diventare un fenomeno generale e così lui stesso potrebbe venir derubato. Tuttavia è difficile ammettere che molti facciano effettivamente un calcolo del genere e si sentirà piuttosto gridare che il ladro è un "delinquente". Ora la cosa si presenta così: anche se un delitto non arrecasse il minimo danno né a me né a qualcuno a cui tengo, lo condannerei lo stesso, pieno di zelo. Come mai? Perché io sono entusiasta della *moralità*, tutto preso dall'*idea* della moralità e perseguito tutto ciò che le è ostile. Così, per esempio, Proudhon, ritenendo che il furto sia senz'altro da aborrire, crede di aver bollato a sufficienza la proprietà, dichiarando che essa "è un furto". Quest'ultimo è, nella prospettiva bigotta, un *delitto* o, per lo meno, una mancanza.

Qui ha fine l'interesse personale. Questa particolare persona che ha rubato il cesto è, per la mia persona, del tutto indifferente; soltanto il ladro, questo concetto di cui quella

persona rappresenta un esemplare, tocca il mio interesse. Il ladro e l'uomo stanno nel mio spirito in contrasto insolubile; chi ruba, degrada in sé l'uomo o l' "umanità". Uscendo dall'interesse personale si finisce nel *filantropismo*, nell'amore per l'uomo, che normalmente viene frainteso come se fosse amore per un uomo, per ogni singolo, mentre non è che amore per l'uomo, per il concetto irreale, per il fantasma. Non *tous anthropous*, gli uomini, ma *ton anthropon*, l'uomo, è nel cuore del filantropo. Certo, egli si cura di ogni singolo, ma soltanto perché vorrebbe veder realizzato dappertutto il suo caro ideale.

Non si tratta dunque di cura di me, di te, di noi: sarebbe un interesse personale che rientrerebbe perciò nel capitolo dell' "amore mondano". Il filantropismo è un amore celeste, spirituale, e insomma – bigotto. *L'uomo* deve venir edificato in noi, anche se noi, poveri diavoli, dovessimo perirne. È un principio bigotto come il famoso *fiat iustitia*, *pereat mundus*: uomo e giustizia sono idee, fantasmi, per amore dei quali si sacrifica tutto: per questo gli spiriti bigotti sono "pronti a sacrificarsi".

Chi si esalta per *l'*uomo non considera, finché dura la sua esaltazione, le persone e nuota in un interesse ideale, sacro. *L'*uomo, infatti, non è una persona, ma un ideale, un fantasma.

Le qualità più diverse possono venir annoverate fra gli attributi *dell'*uomo. Se si trova che la sua esigenza fondamentale è nella devozione, nasce la bigotteria religiosa; se la si vede nella moralità, la bigotteria morale alza la testa. Gli spiriti bigotti dei nostri giorni vorrebbero così far una "religione" di ogni cosa: una "religione della libertà, religione dell'eguaglianza, ecc." e ogni idea diventa per loro una "causa sacra", per esempio perfino la cittadinanza, la politica, la pubblicità degli atti, la libertà di stampa, le giurie popolari, ecc.

Che cosa significa in questo senso "disinteresse"? Soltanto questo: avere un interesse ideale davanti al quale ogni considerazione della persona deve cessare!

Una cosa simile ripugna alla mente ostinata dell'uomo mondano, il quale, tuttavia, dopo millenni è ormai abbastanza abbattuto da dover piegare il capo ribelle e "onorare una potenza superiore": la bigotteria l'ha prostrato. Ogni volta che l'egoista mondano si scuoteva di dosso una potenza superiore, per esempio la legge del Vecchio Testamento, il papa romano, ecc., ecco che gliene arrivava subito sopra una sette volte più alta, per esempio la fede, al posto della legge, la trasformazione di tutti i laici in sacerdoti, al posto del clero ristretto, ecc. Gli capitava la stessa sorte di quell'ossesso in cui entrarono sette diavoli quando credette di essersi liberato dall'unico che aveva in corpo.

Nel passo che abbiamo citato poco sopra, si nega che la classe borghese abbia una qualche idealità. Certo, essa manovrò contro la coerenza ideale con cui Robespierre voleva realizzarne il principio. L'istinto del proprio interesse le diceva che questa coerenza mal si accordava con le sue finalità e che favorire l'entusiasmo per il principio ideale avrebbe voluto dire lavorar contro se stessa. Doveva forse comportarsi così disinteressatamente, lasciar perdere tutti i suoi scopi, per far trionfare un'acerba teoria? Certo, i preti bigotti possono essere ben contenti, quando la gente dà ascolto ai loro appelli: "Butta via ogni cosa e seguimi!", oppure: "Vendi tutto ciò che hai, da' il ricavato ai poveri, così avrai un tesoro in cielo, poi vieni e seguimi!". Alcuni idealisti decisi obbediscono a questo appello; i più, invece, agiscono come Anania e Saffira, comportandosi per metà in modo bigotto o religioso e per metà in modo mondano, servendo Dio e Mammona.

Io non biasimo la classe borghese per non essersi lasciata defraudare dei suoi scopi da Robespierre, cioè per essersi consigliata col proprio egoismo, per vedere quanto spazio poteva concedere all'idea rivoluzionaria. Semmai si potrebbero biasimare (ammesso che il biasimo sia qui al posto giusto) coloro che si lasciarono defraudare, nei loro interessi, dagli interessi della classe borghese. Ma non è probabile che presto o tardi anch'essi impareranno a conoscere meglio i propri interessi? August Becker dice: "Per conquistarsi i produttori (i proletari), non è assolutamente sufficiente una negazione dei concetti giuridici tradizionali. La gente, purtroppo, si cura poco della vittoria teorica dell'idea. Bisogna dimostrar loro *ad oculos* come questa vittoria possa venir usata in pratica nella vita". [*Die Volksphilosophie unserer Tage*, Neumünster bei Zürich 1843, p. 22]. E a pagina 32: "Dovete pigliare la gente dalla parte dei suoi interessi reali, se volete avere effetto su di essa". Subito dopo egli mostra come nelle nostre campagne si stia già sviluppando una gran bella amoralità, perché la gente preferisce seguire i suoi interessi reali che non i comandamenti della moralità.

Siccome i preti bigotti e i maestri pedanti della rivoluzione servivano *l'*uomo, tagliarono la testa *agli uomini*. Non che i laici e i profani della rivoluzione avessero poi un orrore particolare del tagliar le teste, ma essi si preoccupavano meno dei diritti dell'uomo, cioè *dell'*uomo, che non dei propri.

Ma come mai l'egoismo di coloro che sostengono l'interesse personale e con esso si consigliano in ogni occasione soggiace tuttavia pur sempre, alla fin fine, a un interesse bigotto o pedantesco, cioè a un interesse ideale? La loro persona appare a loro stessi troppo piccola, troppo insignificante, e così è effettivamente, per poter avanzare delle pretese su tutto e per poter imporsi completamente. Un segno sicuro di questo sta nel fatto che essi si dividono in due persone, una eterna e una temporale, e ogni volta si curano esclusivamente o dell'una o dell'altra, la domenica dell'eterna, nei giorni di lavoro della temporale, pregando per la prima, lavorando per la seconda. Essi hanno in sé un prete bigotto, per questo non sanno liberarsene e si sentono far la predica, nel loro animo, tutte le domeniche.

Quanto hanno lottato e calcolato gli uomini per *scoprire* questi esseri dualistici! Le idee, i princìpi, i sistemi si susseguivano, ma nessuno sapeva contenere, alla lunga, la contraddizione dell'uomo "mondano", del cosiddetto "egoista". Questo non dimostra che tutte quelle idee erano troppo impotenti per assorbire in sé e soddisfare tutta la mia volontà? Esse mi erano e mi rimasero ostili, anche se l'ostilità restò per lungo tempo nascosta. Sarà lo stesso con la *individualità propria*? È anch'essa soltanto un tentativo di mediazione? A qualsiasi principio mi rivolgessi, come per esempio a quello della *ragione*, dovevo poi sempre distaccarmene. O forse posso essere sempre razionale, disporre della mia vita, in ogni cosa, secondo ragione? Certo, io posso *aspirare* alla razionalità, posso amarla, appunto come Dio o come quelle altre idee: io posso esser filosofo e amare la sapienza così come amo Dio. Ma ciò che amo, ciò a cui aspiro, è soltanto nelle mie idee, nelle mie rappresentazioni, nei miei pensieri: è nel mio cuore, nella mia mente, è in me come è in me il mio cuore, ma non è me e io non sono lui.

Fra gli effetti degli spiriti bigotti bisogna ricordare soprattutto ciò che spesso si sente chiamare "*influenza morale*".

L'influenza morale ha inizio dove comincia l'*umiliazione*, anzi non è altro che questa

umiliazione stessa, cioè lo scoraggiamento del coraggio che, così spezzato e piegato, diventa *umiltà*. Se io grido a qualcuno che si trova sul luogo dove sta per scoppiare una mina di allontanarsi, non esercito con questo avvertimento alcuna influenza morale; se dico a mio figlio: "Resterai affamato se non vuoi mangiare quel che c'è in tavola", non si tratta di un'influenza morale. Ma se gli dico che dovrà pregare, onorare il padre e la madre, venerare il crocifisso, dire la verità, ecc., perché tutto ciò fa parte della natura umana ed è la missione dell'uomo o addirittura perché è la volontà di Dio, ecco qui l'influenza morale: un uomo deve piegarsi davanti alla *missione* dell'uomo, dev'essere docile, diventare umile, deve rinunciare alla propria volontà in cambio di un'altra estranea che varrà come regola e legge; deve *abbassarsi*, umiliarsi davanti a un essere *superiore*: autoumiliazione. "Chi umilia se stesso verrà esaltato". Eh, sì! I bambini devono essere *sospinti* per tempo verso la devozione, la religiosità e la rispettabilità; un uomo che è stato ben educato è uno al quale sono stati *fatti apprendere*, con l'insegnamento e con le prediche, *impressi*, inculcati, infusi "buoni princìpi".

Se si alzano le spalle di fronte a questi santi princìpi, i "buoni" alzano le mani con un gesto di disperazione e gridano: "Ma per l'amor di Dio, se non si danno buoni insegnamenti ai bambini, essi andranno dritti dritti per la via del peccato, fin nell'abisso e diventeranno monelli buoni a nulla!". Calma, profeti di sventura! Buoni a nulla nel vostro senso lo diventeranno certamente, ma appunto il vostro senso non è proprio buono a nulla! Quei monelli insolenti non si lasceranno più abbindolare con chiacchiere e piagnistei e non proveranno alcuna simpatia per tutte le scemenze per le quali voi vi esaltate e di cui vaneggiate da sempre: essi aboliranno il diritto ereditario, cioè non vorranno *ereditare* le vostre cretinate che voi invece avete ereditato dai vostri antenati; essi cancelleranno il *peccato originale,* che si trasmette anch'esso per via *ereditaria.* Se voi ordinerete loro: "Piègati davanti all'Altissimo", essi risponderanno: "Se egli vuole che noi ci pieghiamo, venga lui stesso e ci costringa; quanto a noi, non ci piegheremo spontaneamente". E se voi li minaccerete ricordando loro la collera e le punizioni divine, essi reagiranno come se li aveste minacciati col babau. Una volta che non potrete più incuter loro timore dei fantasmi, il dominio dei fantasmi sarà finito e le fandonie non troveranno più nessuno che presti loro – *fede.*

E non sono forse proprio i liberali a insistere per una buona educazione e per una riforma didattica? Infatti il liberalismo come potrebbe realizzare la sua "libertà nei limiti della legge" senza la disciplina? Anche se non educano proprio al timore di Dio, esigono tuttavia tanto più severamente il *timore dell'uomo*, cioè *dell*'uomo, e risvegliano con la disciplina l' "entusiasmo per la vera missione umana".

Ci fu un tempo in cui ci si accontentò dell'illusione di avere la *verità* senza pensare seriamente al problema se l'uomo stesso non dovesse esser vero per possedere la verità. Questo tempo fu il *Medioevo.* Si pensava di poter comprendere realtà che non sono sensibili, che non sono "cose", con la coscienza comune, cioè con la coscienza "cosale", che è ricettiva solo nei confronti delle cose, delle realtà sensibili, percettibili dai sensi. Così come si affaticano i propri occhi per vedere lontano oppure si esercita faticosamente la propria mano, finché ha raggiunto la destrezza necessaria per poter toccare i tasti in modo artistico, allo stesso modo ci si mortificò nelle maniere più varie, per diventar capaci di accogliere

completamente in sé il sovrasensibile. Ma ciò che veniva mortificato era tuttavia soltanto l'uomo sensibile, la coscienza comune, il pensiero cosiddetto finito o oggettuale. Ma siccome questo pensiero, l'intelletto, che Lutero sotto il nome di ragione copre di vituperi, è incapace di concepire il divino, quella mortificazione contribuì a far comprendere la verità tanto quanto si potrebbe sperare, dopo aver esercitato per anni i piedi nella danza, che essi imparino alla fine, grazie a questo tirocinio, a suonare il flauto. Lutero, che pone fine al cosiddetto Medioevo, fu il primo a comprendere che l'uomo doveva diventare un altro se voleva cogliere la verità, ossia che doveva diventare altrettanto vero della verità stessa. Soltanto chi ha già la verità nella fede, soltanto chi *crede* in lei, può diventarne partecipe, cioè essa è accessibile solo al credente e solo lui può sondarne gli abissi. Soltanto quell'organo dell'uomo che, in generale, può espirare aria dai polmoni potrà imparare anche a suonare il flauto e soltanto chi ha l'organo giusto per la verità potrà diventarne partecipe. Chi non è capace di pensare che a realtà sensibili, a oggetti, a cose, s'immaginerà anche la verità in maniera sensibile, come una cosa. Ma la verità è spirito, non ha niente di sensibile, perciò può esser colta solo dalla "coscienza superiore", non da quella "mondana".

Perciò con Lutero si comincia a capire che la verità, essendo *pensiero*, esiste solo per l'uomo *pensante*. E questo significa che l'uomo, d'ora in avanti, deve far suo un punto di vista totalmente diverso, cioè il punto di vista celeste, il punto di vista della fede, della scienza, ossia del *pensare* di fronte al suo oggetto, il – *pensiero*, il punto di vista dello spirito di fronte allo spirito. Dunque: solo il simile conosce il simile! "Tu somigli allo spirito che tu comprendi".

Poiché il protestantesimo spezzò la gerarchia medioevale, poté radicarsi l'opinione secondo cui la gerarchia era stata completamente sgominata da esso, sorvolando così sul fatto che si trattava per l'appunto di una "Riforma", ossia di un rinnovo della gerarchia antiquata. Quella medioevale era stata soltanto una gerarchia debole, che non aveva potuto fare a meno di lasciar crescere, accanto a sé, tutta la possibile barbarie del profano; e proprio la Riforma rinvigorì la forza della gerarchia. Bruno Bauer scrive: "Come la Riforma fu fondamentalmente l'astratta separazione del principio religioso dall'arte, dallo Stato e dalla scienza, ossia la sua liberazione da queste potenze, con le quali si era legato nella Chiesa antica e nella gerarchia medioevale, così anche le correnti teologiche ed ecclesiastiche nate dalla Riforma non sono che l'attuazione coerente di quell'astrazione del principio religioso dalle altre potenze umane". [B. Bauer, recensione a Th. Kliefoth, *Einleitung in die Dogmengeschichte*, Parchim-Ludwigslust 1839, in *Anekdota* vol. II, *op. cit.*, p. 152]. Bene, io penso che sia vero esattamente il contrario e credo che il dominio dello spirito o la libertà dello spirito (che sono in fondo una sola e medesima cosa) non sia mai stato prima così completo ed onnipotente, perché oggi esso, anziché separare il principio religioso dall'arte, dallo Stato e dalla scienza, ha sollevato queste ultime completamente al di fuori della mondanità, nel "regno dello spirito" e le ha rese religiose.

Lutero e Cartesio sono stati giustamente accostati, con riferimento ai loro rispettivi princìpi: "Chi crede è un Dio" e "Io penso, dunque sono" (*cogito, ergo sum*). Il cielo dell'uomo è il *pensiero*, lo – spirito. Tutto può venirgli sottratto, ma non il pensiero, non la fede. *Determinate* fedi, come la fede in Zeus o in Astarte o in Yahweh o in Allah, ecc., possono venir

distrutte; la fede stessa, invece, è indistruttibile. Nel pensare sta la libertà. Ciò di cui ho bisogno e di cui sono affamato non mi verrà concesso da alcuna *grazia*, né dalla Vergine Maria, né dall'intercessione dei santi, né dalla Chiesa, che ha il potere di sciogliere e di legare, ma sarò io stesso a procurarmelo. In breve: il mio modo d'essere (il *sum*) è un vivere nel cielo del pensiero, dello spirito, è un *cogitare*. Ma io stesso non sono altro che spirito pensante (secondo Cartesio) o credente (secondo Lutero). Io non sono il mio corpo; la mia carne può *sopportare* piaceri e tormenti. Io non sono la mia carne, *io* sono *spirito*, soltanto spirito.

Questo pensiero pervade la storia della Riforma fino ad oggi.

Solo la filosofia moderna, a partire da Cartesio, si è data seriamente da fare per portare il cristianesimo verso la sua attuazione completa ed efficace, innalzando la "coscienza scientifica" ad unica vera e valida. Per questo la filosofia moderna comincia col *dubbio* assoluto, col *dubitare*, con la "contrizione" della coscienza comune, con l'allontanamento da tutto ciò che non è legittimato dallo "spirito", dal "pensiero". Per essa niente vale la *natura*, niente l'opinione degli uomini o le "istituzioni umane" e non ha pace finché non ha portato in ogni cosa la ragione, in modo da poter dichiarare: "Il reale è razionale e solo il razionale è reale". Così essa ha finalmente condotto lo spirito, la ragione, alla vittoria; tutto è spirito, perché tutto è razionale; tanto l'intera natura quanto le più assurde opinioni degli uomini contengono la ragione, infatti "ogni cosa agisce necessariamente per il meglio", cioè contribuisce alla vittoria della ragione.

Il *dubitare* di Cartesio contiene l'affermazione decisa che solo il *cogitare*, il pensare, lo spirito – *è*. Si tratta di una completa rottura con la coscienza "comune", che attribuisce realtà alle cose *irrazionali*! Solo il razionale è, solo lo spirito è! Questo è il principio della filosofia moderna, il principio veramente cristiano. Già Cartesio separava rigorosamente il corpo dallo spirito e Goethe dice che "è lo spirito a edificarsi un corpo".

Ma anche questa filosofia, la cristiana, non riesce a sbarazzarsi del razionale e perciò infuria contro il "puramente soggettivo", contro le "trovate casuali, le accidentalità, l'arbitrio", ecc. Essa vuole rendere visibile il *divino* in ogni cosa, vuole che ogni coscienza diventi scienza del divino e che l'uomo veda Dio dappertutto; ma Dio non è mai senza il *diavolo*.

Perciò non può essere chiamato filosofo chi ha sì occhi buoni per le cose del mondo, uno sguardo limpido e non velato, un giudizio preciso sul mondo, ma vede nel mondo appunto solo il mondo, negli oggetti solo oggetti, insomma vede ogni cosa in modo prosaico com'essa è; filosofo, invece, è soltanto chi vede, mostra e dimostra, nel mondo il cielo, nel naturale il sovrannaturale, nel mondano il – *divino*. Quell'altro potrà essere intelligente quanto vuole, ma resta vero il detto: "Ciò che l'intelletto dell'uomo più intelligente non vede, lo sente, nella sua semplicità, un animo di bambino". Solo quest'animo infantile, quest'occhio per il divino fa il filosofo. Quell'altro ha solo una coscienza "comune", ma chi conosce il divino e sa esprimerlo ha una coscienza "scientifica". Per questo motivo Bacone venne scacciato dal regno dei filosofi. D'altronde, la cosiddetta filosofia inglese non sembra aver prodotto nient'altro se non scoperte di cosiddette "menti aperte", come Bacone e Hume. Gli inglesi non hanno mai saputo elevare ad un'importanza filosofica la semplicità di un animo infantile, non hanno mai saputo ricavare filosofi dagli animi infantili. Detto con altre parole, la

loro filosofia non ha mai saputo diventare *teologica*, diventar *teologia*, eppure solo come teologia la filosofia può *vivere se stessa fino in fondo* e giungere al suo compimento. La teologia è il luogo eletto per la sua agonia. Bacone non si curava di questioni teologiche e di punti cardinali.

La conoscenza ha il suo oggetto nella vita. Il pensiero tedesco cerca più d'ogni altro di raggiungere i cominciamenti e i punti sorgivi della vita e vede soltanto nella conoscenza stessa la vera vita. Il *cogito, ergo sum* di Cartesio ha il senso seguente: si vive solo se si pensa. Vita pensante significa "vita spirituale"! Solo lo spirito vive, la sua vita è la vera vita. Allo stesso modo poi, nella natura, solo le "leggi eterne", lo spirito o la ragione naturale sono la sua vera vita. Solo il pensiero, nell'uomo come nella natura, vive; tutto il resto è morto! Nella prospettiva della storia dello spirito è inevitabile giungere a quest'astrazione, alla vita dei concetti generali, che per la coscienza comune sono invece *privi di vita*. Solo Dio, che è spirito, vive. Soltanto gli spettri sono veramente vivi.

Come può sostenere la filosofia moderna, ossia l'età moderna, di averci dato la libertà, se non ci ha liberato dal potere dell'oggettività? O forse sono libero dal despota se non ho più alcun timore della persona del dittatore ma rabbrividisco al pensiero di mancargli di rispetto, visto che credo di dovergliene? Le cose non stanno diversamente con l'età moderna. Essa si è limitata a trasformare gli oggetti *esistenti*, il potente vero, ecc., in oggetti *rappresentati*, cioè in *concetti*, davanti ai quali l'antico rispetto non solo non è andato perduto, ma anzi è aumentato d'intensità. Anche se ci si è preso gioco della crassa materialità del Dio e del diavolo di una volta, tanto maggiore attenzione si è prestata ai loro concetti. "Dei malvagi si sono liberati, ma il male è rimasto". Non ci si è fatti grandi scrupoli a rivoltarsi contro lo Stato esistente e a rovesciare le leggi esistenti, perché si era finalmente decisi a non lasciarsi più soggiogare dalla semplice presenza di ciò che si può toccar con mano; ma chi avrebbe osato peccare contro il *concetto* dello Stato e non sottomettersi al *concetto* della legge? Si rimase così "cittadini dello Stato" e uomini "legalitari", fedeli alla legge; anzi, ci s'immaginava di essere tanto più legalitari, quanto più si aboliva, con considerazioni razionali, la legge precedente, manchevole, per ossequiare lo "spirito della legge". In tutto ciò gli oggetti avevano semplicemente subìto una trasformazione, ma avevano mantenuto la loro supremazia e sovranità; insomma ci si trovava ancora in pieno nell'ubbidienza e nell'invasamento, si viveva nella *riflessione* e si aveva un oggetto su cui riflettere, da rispettare e davanti al quale si provava timore e venerazione. Non si era fatto nient'altro che tramutare le *cose* in *rappresentazioni* delle cose, in pensieri e concetti, e la *dipendenza* si era fatta ancora più intima e indissolubile. Così, per esempio, non è difficile emanciparsi dagli ordini dei genitori o sottrarsi agli ammonimenti dello zio e della zia o alle richieste del fratello e della sorella; ma l'ubbidienza rifiutata finisce facilmente per pesare sulla coscienza e quanto meno si cede alle singole richieste, considerandole irrazionali, da un punto di vista razionalistico, di fronte alla propria ragione, tanto più coscienziosamente si mantengono ben saldi rispetto e amore familiare e tanto più difficilmente ci si perdona una colpa contro la *rappresentazione* ideale che ci si è fatti dell'amore familiare e del dovere del rispetto. Liberati dalla dipendenza dalla famiglia reale, si cade in una dipendenza ancora più stretta dal concetto della famiglia: si è dominati dallo spirito della famiglia. La famiglia di Hans,

Grete, ecc., ormai senza potere e autorità, è stata semplicemente interiorizzata, rimanendo così come "famiglia" in generale, a cui si può appunto applicare il vecchio detto: "Bisogna ubbidire a Dio più che all'uomo", che ora significa: "Io posso sì ribellarmi alle vostre richieste insensate, ma voi, in quanto mia 'famiglia', restate tuttavia l'oggetto del mio amore e della mia cura; infatti la 'famiglia' è un concetto sacro che il singolo non deve mai ledere". E questa famiglia senza più realtà esteriore, ma interiorizzata, ossia diventata pensiero, idea, vale adesso come "oggetto sacro", la cui tirannide è dieci volte più dura, perché la sua voce tuona nella mia coscienza. Questa tirannide verrà rotta soltanto se anche questa famiglia ideale diventerà per me un *niente*. Le parole cristiane: "Donna, che vuoi da me?" [*Giovanni*, 2, 4] e "Io sono venuto per spingere il figlio contro il padre e la figlia contro la madre" [*Matteo*, 10, 35] e altre vengono accompagnate dal rimando alla famiglia celeste, quella vera, e non significano più nient'altro che l'esigenza dello Stato, secondo la quale, in caso di una collisione fra di esso e la famiglia, si deve ubbidire ai *suoi* ordini.

Simile a quello della famiglia è il caso della moralità. Dalla morale qualcuno si libera, ma è difficile che riesca a liberarsi dalla rappresentazione ideale, dalla "moralità". La moralità è l' "idea" della morale, il suo potere spirituale, il suo potere sulla coscienza; la morale, invece, è troppo materiale per dominare lo spirito e non riesce a incatenare un uomo "spirituale", uno "spirito libero" cosiddetto indipendente.

Il protestante può metterla come vuole: la "Sacra Scrittura", la "parola di Dio" resta per lui sacra. Se per qualcuno non è più così, egli ha cessato di essere – protestante. Ma, con la parola di Dio, è sacro per il protestante anche tutto ciò che essa "prescrive", l'autorità istituita da Dio, ecc. Queste cose rimangono per lui indissolubili, inavvicinabili, "superiori a ogni dubbio" e poiché il *dubbio*, che in pratica crea uno *sconvolgimento*, è la caratteristica più propria dell'uomo, quelle cose restano "superiori" all'uomo stesso. Chi non se ne sa *sbarazzare*, *crederà*; infatti credervi significa restarvi *legati*. Siccome nel protestantesimo la *fede* diventò più interiore, anche la *schiavitù* è diventata più interiore: si sono accolte in sé quelle cose sante, sono state intrecciate a ogni nostra attività, e se ne sono fatte "*questioni di coscienza*" e "*sacri doveri*". Pertanto per il protestante è sacro ciò di cui la sua coscienza non sa liberarsi e la *coscienziosità* definisce nel modo più chiaro il suo carattere.

Il protestantesimo ha fatto dell'uomo propriamente uno "Stato di polizia segreta". La "coscienza", spia sempre all'erta, sorveglia ogni movimento dello spirito, e ogni azione e ogni pensiero è per lei una "questione di coscienza", cioè una questione di polizia. Questa dilacerazione dell'uomo in "impulso naturale" e "coscienza" (plebe interiore e polizia interiore) costituisce il protestante. La ragione della Bibbia (al posto della cattolica "ragione della Chiesa") vale come sacra, e questo sentimento e questa consapevolezza della sacralità della parola biblica si chiama appunto "coscienza". In questo modo la sacralità ci è "entrata a forza nella coscienza". Se non ci si libera dalla coscienza, dalla consapevolezza del sacro, si potrà certo agire contro coscienza, ma non mai senza coscienza.

Il cattolico è soddisfatto di sé quando esegue l'*ordine*; il protestante agisce secondo la propria "miglior scienza e coscienza". Il cattolico è semplicemente e solamente un *profano*, il protestante è lui stesso *sacerdote*, *uomo dello spirito*. Questo è appunto il progresso rispetto al Medioevo e al tempo stesso la maledizione del periodo della Riforma: l'attuazione

completa del regno dello *spirito*.

La morale gesuitica non era nient'altro che un proseguimento del commercio delle indulgenze, solo che ormai il beneficiato dall'indulgenza poteva gettare uno *sguardo* nel meccanismo della remissione e rendersi conto se gli veniva veramente tolto un peccato, perché in certi casi (casuisti) la sua azione non era affatto peccaminosa. Il commercio delle indulgenze aveva autorizzato ogni peccato e ogni mancanza e fatto tacere ogni moto della coscienza. La sensualità poteva prosperare, purché si conquistasse la licenza della Chiesa a forza di soldi. Questo favoreggiamento della sensualità fu continuato dai gesuiti, mentre i protestanti (moralisti, austeri, fanatici, penitenti, contriti ed oranti) ammisero, con ciò portando il cristianesimo al suo vero compimento, soltanto l'uomo spirituale e sacerdotale. Il cattolicesimo, specie il gesuitismo, favorì a questo modo l'egoismo e trovò all'interno del protestantesimo stesso un appiglio involontario e inconsapevole; i gesuiti ci hanno così salvato dalla decadenza e dal tramonto della *sensualità*. Tuttavia lo spirito protestante espande sempre più il suo dominio e il gesuitismo (giacché non rappresenta, vicino al protestantesimo, che è "divino", nient'altro che il suo complemento inseparabile, il "diabolico") non può affermarsi da sé in nessun luogo, ma deve assistere alla vittoria, per esempio in Francia, del filisteismo protestante, che fa procedere lo spirito a gonfie vele.

Spesso ci si compiace col protestantesimo per aver riportato in onore il mondano, per esempio il matrimonio, lo Stato, ecc. Ma per il protestantesimo, in realtà, proprio il mondano come mondano, il profano, è molto più indifferente di quanto non lo sia per il cattolicesimo, che lascia stare il mondo profano, anzi lo lascia godere dei piaceri che vuole, mentre il protestante razionale e coerente tenta di annientare completamente il mondano, e lo fa semplicemente *santificandolo*. Così viene tolto al matrimonio il suo carattere naturale, santificandolo, non nel senso del sacramento cattolico (col quale il matrimonio riceve semplicemente una consacrazione da parte della Chiesa, in quanto dunque cosa fondamentalmente non sacra), bensì nel senso che d'ora in avanti il matrimonio è in virtù di se stesso qualcosa di sacro, un rapporto sacro. Lo stesso vale per lo Stato e per tutto il resto. Prima il papa consacrava Stato e prìncipi e li benediceva; adesso lo Stato di per sé è santo e così pure la maestà, senza bisogno di benedizioni sacerdotali. In realtà tutto l'ordine della natura o il diritto naturale è stato sacralizzato come "ordine divino". Così, per esempio, l'articolo 11 della Confessione Augustana dice: "Così è giusto che continuiamo ad attenerci alla saggia e assennata affermazione dei giureconsulti: è una legge naturale che l'uomo e la donna stiano insieme. Se è una *legge naturale*, *fa parte dell'ordine di Dio* iscritto nella natura ed è quindi anche una legge *divina*". E forse Feuerbach è qualcosa di più di un protestante illuminato, quando dichiara sacri i rapporti morali, non come ordine divino, è vero, ma, in cambio, in virtù dello *spirito* che in essi dimora? "Ma il matrimonio, naturalmente come libero legame d'amore, è *sacro in virtù di se stesso*, per la *natura* dell'unione che in esso viene contratta. *Religioso* è solamente *quel* matrimonio che è *vero*, che corrisponde all'*essenza* del matrimonio, dell'amore. E lo stesso vale per tutti gli altri rapporti morali. Essi sono veramente *morali*, vengono rispettati veramente con senso morale, soltanto se valgono *come religiosi in virtù di se stessi*. C'è vera amicizia soltanto se i confini dell'amicizia vengono salvaguardati con religiosa coscienziosità, con la stessa coscienziosità con cui il credente

salvaguarda la dignità del suo Dio. *Sacra* ti è e ti dev'essere l'amicizia, sacra la proprietà, sacro il matrimonio, sacro il bene di ogni uomo, ma sacro *in sé e per sé*". [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *op. cit.*, p. 403].

Questo è un momento davvero essenziale. Nel cattolicesimo il mondano può certamente venir *consacrato* o *santificato*, ma senza questa benedizione sacerdotale non è sacro; invece nel protestantesimo i rapporti mondani sono sacri *in virtù di se stessi*, sacri per il semplice fatto che esistono. Il fatto che la sacralità venga conferita a qualcosa con la consacrazione fa tutt'uno con la massima gesuitica: "Il fine santifica i mezzi". Nessun mezzo di per sé è sacro o non sacro, ma la sua relazione con la Chiesa, la sua utilità per la Chiesa, santificano il mezzo. Uno di questi mezzi era anche il regicidio; se veniva compiuto per il bene della Chiesa, poteva esser certo di venir santificato, anche se non apertamente. Per il protestante la maestà è sacra, per il cattolico lo può diventare solo grazie alla consacrazione del prelato e soltanto perché il papa le ha conferito questa santità, anche senza un atto particolare, una volta per tutte. Se egli ritirasse la sua consacrazione, il re tornerebbe ad essere per il cattolico solo un "uomo mondano, un profano", un "non consacrato".

Mentre il protestante cerca di scoprire qualcosa di sacro perfino nei sensi, in modo da attenersi poi solo al sacro, il cattolico aspira piuttosto ad allontanare da sé tutta la dimensione dei sensi, ricacciandola in un territorio separato dove essa mantiene, come tutto il resto della natura, un suo valore. La Chiesa cattolica ha considerato il matrimonio mondano inconciliabile con l'ordine sacerdotale e ha vietato al suo clero di formarsi una famiglia mondana; la Chiesa protestante ha dichiarato sacri il matrimonio e il vincolo familiare, e quindi non disdicevoli per i suoi pastori.

Un gesuita, da buon cattolico, può santificare ogni cosa. Basta che dica a se stesso, per esempio: come sacerdote sono necessario alla Chiesa, ma la servo con tanto maggior zelo se placo opportunamente le mie voglie; di conseguenza voglio sedurre quella ragazza, far avvelenare quel mio nemico, ecc.; il mio scopo è santo, perché è quello di un sacerdote, e santifica, di conseguenza, il mezzo. In fin dei conti, tutto questo avviene a vantaggio della Chiesa. Perché un prete cattolico non dovrebbe porgere all'imperatore Enrico VII l'ostia avvelenata, se ciò avviene per il bene della Chiesa?

I protestanti più rigorosi e clericali, cioè i calvinisti, si scagliarono, pieni di zelo, contro ogni "divertimento innocente", perché solo ciò che è santo e spirituale poteva essere innocente. Essi dovevano necessariamente ripudiare tutto ciò in cui non potevano provare la presenza dello Spirito Santo: danza, teatro, sfarzo (per esempio in chiesa) e simili.

Contro questo calvinismo puritano il luteranesimo è ancora una volta più orientato in senso religioso, cioè spirituale, è più radicale. Il calvinismo, infatti, respinge senza mezzi termini una quantità di cose giudicandole sensuali e mondane e *purifica* la Chiesa; il luteranesimo, invece, cerca fin dove è possibile di portare lo *spirito* in ogni cosa, di riconoscere in tutto lo Spirito Santo come essenza e di *santificare* così l'intera dimensione mondana. ("Un bacio onesto: che male in questo?". Lo spirito dell'onestà lo santifica). A questo modo il luterano Hegel (egli stesso dichiara in un passo: "Io voglio restare luterano") riesce a realizzare pienamente il concetto in ogni cosa. In ogni cosa c'è la ragione, cioè lo Spirito Santo, ovvero "il reale è razionale". Il reale è poi di fatto tutto quanto, perché in ogni cosa,

per esempio in ogni menzogna, può venir scoperta la verità: non c'è nessuna menzogna assoluta, nessun male assoluto o simili.

Le grandi "opere dello spirito" sono state compiute quasi esclusivamente da protestanti, perché essi soli erano i veri discepoli e realizzatori dello *spirito*.

Quante cose sfuggono al controllo dell'uomo! Egli deve lasciare che il sole segua il suo corso, che il mare agiti le sue onde, che i monti s'innalzino verso il cielo. Egli si trova così senza potere di fronte all'*incontrollabile*. Come può scrollarsi di dosso l'impressione di essere *impotente* di fronte a questo gigantesco mondo? Esso è una *legge* stabile a cui l'uomo deve sottomettersi e che determina il suo *destino*. Qual era il fine dell'umanità precristiana? Liberarsi dall'imperversare dei destini, non lasciarsene *alterare*. Gli stoici raggiunsero questo fine con l'apatia, dichiarando *indifferenti* gli attacchi della natura e non lasciandosene influenzare. Orazio proclama il famoso *nil admirari*, annunciando così egli pure l'indifferenza verso l'*altro*, verso il mondo: esso non deve influire su di noi, non deve svegliare il nostro stupore. E il suo *impavidum ferient ruinae* esprime precisamente la stessa *imperturbabilità* del salmo 46, 3: "Anche se il mondo crollasse, noi non abbiamo timore alcuno". Tutto ciò apre la strada al principio cristiano della vanità del mondo, al *disprezzo del mondo* proprio del cristianesimo.

Lo spirito *imperturbabile* "del saggio", col quale il mondo antico preparò la propria conclusione, sperimentò un profondo *turbamento interiore*, dal quale non poté difenderlo nessuna atarassia e nessun coraggio stoico. Lo spirito, al sicuro da ogni influenza del mondo, insensibile ai suoi colpi e *superiore* ai suoi attacchi, deciso a non lasciarsi stupire da niente e a non lasciarsi smuovere nemmeno dal crollo del mondo, continuava incessantemente a traboccare, perché nel suo interno si sviluppavano dei gas (spiriti) e dopo che l'*urto meccanico*, che viene dall'esterno, terminava il suo effetto, le *tensioni chimiche*, che si agitano nell'interno, davano inizio al loro gioco meraviglioso.

La storia antica si conclude in effetti con questo evento: io faccio del mondo la mia proprietà. "Ogni cosa mi è stata consegnata da mio padre". (*Matteo*, 11, 27). Il mondo ha finito di essere per me soverchiante, inavvicinabile, sacro, divino, ecc., è ormai "*sdivinizzato*" e io lo tratto a mio piacimento, tanto che, se dipendesse da me, potrei esercitare su di esso ogni potere magico, cioè tutta la potenza dello spirito, spostare i monti, ordinare ai gelsi di sradicarsi e di trapiantarsi nel mare (*Luca*, 17, 6) e realizzare tutto ciò che è possibile, cioè tutto ciò che è *pensabile*: "Tutto è possibile a colui che crede". [*Marco*, 9, 23]. Io sono *signore* del mondo, mia è la "*magnificenza*" del grande signore. Il mondo si è fatto *prosaico*, perché il divino ne è scomparso: esso è mia proprietà, di cui posso disporre come voglio (cioè come vuole lo spirito).

Innalzandomi a *proprietario del mondo*, ho fatto conquistare all'egoismo la sua prima, piena vittoria: il mondo è sconfitto, l'egoismo è diventato *senza mondo* e ha messo sotto chiave il tesoro di una lunga èra.

La prima proprietà, il primo dominio e la prima "magnificenza" sono stati conquistati!

Tuttavia il signore del mondo non è ancora signore dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti, della sua volontà: non è signore e proprietario dello spirito, perché lo spirito è ancora santo, è lo "Spirito Santo" e il cristiano "senza mondo" non sa diventare "senza Dio". Se l'antica era

una lotta contro il *mondo*, quella medioevale (cristiana) è una lotta contro *se stessi,* contro lo spirito; la prima era una lotta contro il mondo esteriore, la seconda contro il mondo interiore. L'uomo medioevale è "ripiegato su se stesso", pensante, pensoso.

Tutta la saggezza degli antichi è *saggezza mondana*, tutta quella dei moderni è *sapienza divina.*

I pagani (fra cui gli ebrei) riuscirono ad aver ragione del mondo; ma ora si tratta di aver ragione anche di se stessi, dello *spirito*, cioè di diventare senza spirito, ovvero senza Dio.

Da quasi duemila anni ci sforziamo di sottomettere lo Spirito Santo e piano piano qualche briciola di santità l'abbiamo pure strappata via e calpestata sotto i nostri piedi; ma questo gigantesco nemico si rialza sempre di nuovo, mutando nome e figura. Lo spirito non è stato ancora sdivinizzato, sconsacrato, dissacrato. È pur vero che da tempo non svolazza più in forma di colomba sulle nostre teste e non colma più solo i suoi santi, ma si lascia acchiappare anche dai profani, purtuttavia, come spirito dell'umanità, come spirito dell'uomo, cioè *dell'*uomo, rimane per me e per te pur sempre uno spirito *estraneo*, ancora lontano dal diventare nostra *proprietà* assoluta di cui poter disporre a nostro piacimento. È però senz'altro accaduto qualcosa che ha guidato visibilmente la storia dell'età cristiana: l'aspirazione a rendere *più umano* lo Spirito Santo, ad avvicinarlo agli uomini o ad avvicinargli gli uomini. Su questa strada si arrivò, alla fine, a concepirlo come "spirito dell'umanità" ed esso, detto ora volta a volta "idea dell'umanità, natura umana, sentimento umano, amore universale per l'uomo", ecc., diventò più amabile, più familiare e più accessibile.

Non si dovrebbe pensare che adesso ognuno può possedere lo Spirito Santo, accogliere in sé l'idea dell'umanità, dare in se stesso forma ed esistenza alla natura umana?

E invece no! Lo spirito non è stato ancora spogliato della sua santità e derubato della sua inavvicinabilità, è per noi irraggiungibile, non è nostra proprietà; infatti lo spirito dell'umanità non è il *mio* spirito. Potrà essere il mio *ideale* e posso dirlo mio in quanto mio pensiero: il *pensiero* dell'umanità è mia proprietà, cosa che posso dimostrare a sufficienza figurandomelo come voglio, oggi in un modo e domani in un altro: noi ce lo rappresentiamo infatti nelle maniere più varie. Ma esso è al tempo stesso un fedecommesso che non posso cedere e di cui non posso sbarazzarmi.

Dallo Spirito Santo venne fuori col tempo, attraverso parecchie trasformazioni, l' "*idea assoluta*", la quale dette luogo a sua volta, scindendosi in vario modo, a tutte le idee di amore per l'uomo, razionalità, virtù civile, ecc.

Ma posso chiamare l'idea "mia proprietà", se essa è idea dell'umanità? E posso considerar vinto lo spirito se lo devo servire, "sacrificando me stesso"? L'antichità, negli ultimi tempi, aveva fatto del mondo la sua proprietà, una volta spezzatane la supremazia e "divinità" e riconosciutane l'impotenza e la "vanità".

Lo stesso succede con lo *spirito.* Se io abbasso lo spirito a *fantasma* e il suo potere su di me a *fissazione*, posso dire di averlo sconsacrato, dissacrato, sdivinizzato e allora *ne faccio uso*, così come si fa uso, senza esitazioni e a proprio piacimento, della *natura.*

La "natura della cosa" e il "concetto del rapporto" devono guidarmi nel trattare la cosa e nell'istituire il rapporto. Come se il concetto della cosa esistesse per sé e non fosse invece il concetto che noi ci formiamo della cosa! Come se un rapporto che noi stabiliamo non

fosse unico per il fatto che siamo unici noi che lo stabiliamo! Come se dipendesse dal modo in cui altri lo classifica! Ma come l' "essenza dell'uomo" è stata separata dall'uomo reale e questi è stato giudicato in base a quella, così viene separata da lui anche la sua azione, che viene valutata in base al suo "valore umano". I *concetti* devono decidere in ogni cosa, i concetti devono regolare la vita, i concetti devono *dominare*. Questo è il mondo religioso a cui Hegel ha dato un'espressione sistematica, portando un metodo nell'assurdo e perfezionando l'ordine dei concetti in una dogmatica dalle solide fondamenta e ben costruita. Tutto diventa una cantilena di concetti e l'uomo reale è costretto, cioè io sono costretto a vivere secondo queste leggi concettuali. Può forse esistere un più duro dominio della legge? Ma il cristianesimo non aveva forse ammesso fin dall'inizio di voler rendere ancora più forte il dominio della legge ebraica? ("Nemmeno una lettera della legge deve andar perduta!").

Col liberalismo furono semplicemente messi in gioco nuovi concetti, e precisamente concetti umani al posto dei divini, connessi allo Stato invece che alla Chiesa, "scientifici" invece che religiosi, insomma, più in generale, veri concetti e leggi eterne invece che "princìpi e sistemi grossolani".

Adesso, soltanto lo *spirito* regna nel mondo. Una quantità innumerevole di concetti frulla nelle teste, e che cosa fanno coloro che vogliono progredire? Negano questi concetti per sostituirli con dei nuovi! Essi dicono: "Voi vi fate un concetto sbagliato del diritto, dello Stato, dell'uomo, della libertà, della verità, del matrimonio, ecc.; il vero concetto del diritto, ecc., è piuttosto quello che proponiamo noi! ". E così progredisce la confusione dei concetti.

La storia universale è stata crudele con noi e lo spirito ha raggiunto l'onnipotenza. Tu devi portar rispetto perfino a quella misera cosa che sono le mie scarpe, che potrebbero proteggere i tuoi piedi nudi, al mio sale, col quale le tue patate diventerebbero più saporite e alla mia carrozza di gala, il cui possesso ti libererebbe d'un colpo della tua miseria: tu non puoi stendere le mani per prendere queste cose che sono mie. Di esse, come di mille altre, l'uomo deve riconoscere l'*indipendenza*, esse devono essere per lui intoccabili e inavvicinabili, proibite. Egli deve rispettarle scrupolosamente, guai a lui se, pieno di desiderio, allunga un dito: si dirà appunto che ha "le mani lunghe"!

Siamo stati ridotti alla miseria: ci è restato assai poco, anzi quasi niente! Ogni cosa è stata allontanata da noi, su niente possiamo aver pretese, se non ci viene donato: viviamo solo della *grazia* del donatore. Nemmeno un ago puoi sollevare da terra, a meno che non ti sia stato concesso, a meno che tu non abbia avuto il *permesso*. Da chi? Dal *rispetto*! Soltanto se il rispetto cede quell'ago in tua proprietà, soltanto se lo puoi *rispettare* come tua proprietà, soltanto allora potrai prenderlo. E ancora: tu non devi concepire un pensiero, pronunciare una sillaba, compiere un'azione di cui ti giustifichi tu stesso, invece di venirne giustificato dalla moralità o dalla ragione. Felice *spregiudicatezza* dell'uomo avido, come hanno tentato crudelmente d'immolarti sull'altare del *pregiudizio*!

Ma intorno all'altare s'inarcano le volte di una chiesa e le sue mura si estendono sempre più in là. Ciò che esse racchiudono, è – *sacro*. Tu non puoi più raggiungerlo e tanto meno toccarlo. Gridando per la fame che ti divora, ti aggiri intorno a quelle mura, per raccogliere quel poco di profano che è rimasto, ma i cerchi del tuo percorso si fanno sempre più ampi. Presto quella chiesa abbraccerà tutta la terra e tu verrai ricacciato al margine estremo;

ancora un passo e il *mondo del sacro* avrà vinto: tu sprofondi nell'abisso. Perciò riprenditi, finché hai tempo, non errare più a lungo nel prato falciato del profano, rischia il salto e sfonda le porte, irrompendo nel santuario stesso! Se tu *divori il sacro*, te ne *appropri*! Digerisci l'ostia e te ne sarai sbarazzato!

III. I liberi

Siccome sopra abbiamo presentato gli antichi e i moderni in due parti distinte, potrebbe sembrare che i liberi dovessero essere trattati in questa terza parte come gruppo indipendente e separato. Ma non è assolutamente così. I liberi non sono che i più moderni, i modernissimi fra i "moderni" e vengono trattati in una parte speciale solo perché appartengono al presente e il presente richiede più attenzione, da parte nostra, di qualsiasi altra cosa. Io intendo per "liberi" nient'altro che i liberali, ma, per quel che riguarda il concetto di libertà, come pure alcuni altri, devo rimandare il lettore a quello che dirò più oltre, sebbene non possa non far uso di questi concetti già da adesso.

§ 1. Il liberalismo politico

Dopo che il calice della cosiddetta monarchia assoluta fu vuotato fin quasi alla feccia, ci si accorse così chiaramente, nel diciottesimo secolo, che questa bevanda non aveva un sapore umano che non si poté non desiderare un calice diverso. I nostri padri si sentivano innanzitutto "uomini" e tali volevano infine esser considerati.

Chi vede in noi qualcos'altro che l'uomo, sarà da noi considerato appunto non un uomo, ma un mostro inumano [*einen Unmenschen*], e lo tratteremo conformemente; chi invece ci riconosce come uomini e ci protegge contro il pericolo di essere trattati in modo inumano, verrà da noi onorato come nostro protettore e patrono.

Teniamoci uniti, quindi, e proteggiamo l'un nell'altro l'uomo; così troveremo nella nostra *unità* la protezione necessaria e in noi che ci teniamo *uniti* una comunità i cui membri conoscono la propria dignità umana e si tengono uniti appunto in quanto "uomini". La nostra unità è lo *Stato*, noi che ci teniamo uniti siamo la *nazione*.

Nella nostra comunità (nazione o Stato) noi siamo solo uomini. Il nostro comportamento come singoli, gli impulsi egoistici che possono muoverci appunto in quanto singoli, sono cose che riguardano esclusivamente la nostra *vita privata*; la nostra vita *pubblica* ossia la nostra vita nello Stato è *puramente umana*. Ciò che c'è in noi d'inumano o di egoistico viene degradato a "cosa privata" e noi distinguiamo chiaramente lo Stato dalla "società civile", nella quale regna l' "egoismo".

L'uomo vero è la nazione, il singolo invece è sempre un egoista. Spogliatevi dunque della vostra singolarità o del vostro isolamento, che è la radice di ogni disuguaglianza egoistica e di ogni discordia, e consacratevi pienamente all'uomo vero, alla nazione o allo Stato. Così avrete valore di uomini e tutto ciò che è proprio dell'uomo; lo Stato, che è l'uomo vero, vi concederà tutto ciò che è suo e vi darà i "diritti dell'uomo": l'uomo vi darà i suoi diritti!

Questo è il discorso della borghesia.

La borghesia è caratterizzata precisamente dall'idea che lo Stato è tutto in tutto, è il vero uomo e che il valore umano del singolo consiste nell'essere un cittadino dello Stato. Essere un buon cittadino: in questo egli ricerca il suo massimo onore e niente conosce di superiore a questo massimo, se non, al più, l'antiquato – "essere un buon cristiano".

La borghesia si sviluppò lottando contro le classi privilegiate, dalle quali venne trattata *cavalièrement* come "terzo stato" e confusa con la "*canaille*". Fino allora, dunque, nello Stato si sottolineava la "disuguaglianza personale". Il figlio di un nobile era destinato a cariche verso le quali i borghesi più eccellenti invano alzavano gli occhi, ecc. Contro questo si ribellò il sentimento borghese. Basta con i privilegi, con le distinzioni di persona, con le differenze di classe! Tutti devono essere uguali! Non si dovrà più perseguire alcun *interesse particolare*, ma invece l'*interesse generale di tutti*. Lo Stato dev'essere una comunità di uomini liberi e uguali e ognuno deve dedicarsi al "bene comune", disciogliersi nello *Stato*, fare dello Stato il proprio fine e il proprio ideale. "Stato! Stato!": ecco il grido di tutti; da allora si cercò l' "ordinamento giusto", la costituzione migliore, insomma lo Stato nella sua forma più perfetta. L'idea dello Stato entrò in tutti i cuori e generò entusiasmi; servire lo Stato, questo Dio mondano: ecco il nuovo servizio divino, il nuovo culto! L'epoca propriamen*te politica* era cominciata. Servire lo Stato o la nazione divenne l'ideale supremo, l'interesse statale l'interesse supremo, il servizio statale (che si può benissimo compiere anche senza essere funzionari dello Stato) l'onore supremo.

Così venivano messi al bando gli interessi *particolari* e gli aspetti personali e sacrificarsi per lo Stato era diventato lo *shibbòleth*. La *propria* persona va sacrificata: solo per lo Stato bisogna vivere. Si deve agire "disinteressatamente", cercare non il *proprio* utile, ma quello dello Stato. Quest'ultimo è perciò diventato la vera persona, di fronte alla quale la personalità singola scompare: non io devo vivere, ma lo Stato in me. Perciò ci si oppose all'egoismo di un tempo: viva il disinteresse e l'*impersonalità*! Di fronte a questo Dio – lo Stato –, scomparve ogni egoismo e davanti a lui tutti erano uguali: essi erano, senza alcun'altra differenza – uomini, nient'altro che uomini.

La materia infiammabile della *proprietà* fece scoppiare l'incendio della rivoluzione. Il governo aveva bisogno di soldi. Doveva allora confermare il principio che il governo è *assoluto* e, quindi, signore di ogni proprietà, unico proprietario; doveva *riprendersi* il *suo* denaro che si trovava solo in possesso, non in proprietà, dei suoi sudditi. Invece il governo convoca gli stati generali, per farsi *concedere* quel denaro. La paura delle ultime conseguenze distrusse l'illusione del governo *assoluto*; chi si deve far "concedere" qualcosa, non può dirsi assoluto. I sudditi capirono di essere *veri proprietari* e che era *loro* il denaro che si richiedeva. Coloro che fino a quel momento erano stati sudditi presero coscienza del loro essere *proprietari*. Bailly lo descrive con poche parole: "Se voi non potete disporre della mia proprietà senza il mio consenso, ancora meno potrete disporre della mia persona e di tutto quanto concerne la mia posizione spirituale e sociale! Tutto questo è mia proprietà, come il pezzo di terra che coltivo, e io ho diritto ed interesse a fare da me le leggi". Dalle parole di Bailly sembra proprio che *ognuno* sia adesso proprietario. Invece, al posto del governo, al posto del principe, proprietaria e signora diviene adesso – la *nazione*. D'ora in avanti l'ideale è la – "libertà del popolo", il popolo libero, ecc.

Già il giorno 8 luglio 1789 la dichiarazione del vescovo di Autun e Barrère distrusse l'apparenza dell'importanza di ognuno, del *singolo*, nella legislazione: essa mostrò la piena *impotenza* dei committenti: la *maggioranza dei rappresentanti* è diventata *padrona*. Quando il 9 luglio viene presentato il piano della divisione dei lavori per la costituzione, Mirabeau osserva: "Il governo ha solo il potere, non il diritto; soltanto nel *popolo* va ritrovata la sorgente di ogni *diritto*". Il 16 luglio lo stesso Mirabeau esclama: "Non è forse il popolo la sorgente di ogni *potere*?". Dunque, la sorgente di ogni diritto e di ogni – potere! Fra parentesi, qui si manifesta il contenuto del "diritto": è il – *potere*, la forza. "Chi ha il potere ha il diritto".

La borghesia è l'erede delle classi privilegiate. In effetti solo i diritti dei baroni, tolti loro come "usurpazioni", passarono alla borghesia. Ma la borghesia ormai si chiamava "nazione". "Nelle mani della nazione" furono rimessi tutti i *privilegi*. Con questo cessarono di essere "privilegi" o "diritti esclusivi" e diventarono "diritti". È la nazione d'ora in avanti a richiedere decime e *corvées*, essa ha ereditato i tribunali feudali, i diritti sulla caccia e – i servi della gleba. La notte del 4 agosto segnò la fine dei "privilegi" (anche le città, le comunità e i magistrati godevano di privilegi e di diritti di signoria) e il nuovo giorno fu l'alba del "diritto", dei "diritti dello Stato", dei "diritti della nazione".

Il monarca nella persona del "signore e sovrano" era stato un povero monarca in confronto al nuovo, la "nazione sovrana". Questa *monarchia* era mille volte più dura, più severa e coerente. Contro il nuovo monarca non potevano più esser fatti valere diritti o privilegi; ben più limitato era, in confronto, il "re assoluto" dell'*ancien régime*. La rivoluzione provocò il passaggio dalla *monarchia limitata* alla *monarchia assoluta*. D'ora in poi ogni diritto che non venga concesso da questo monarca è un' "usurpazione" e ogni privilegio che egli conferisce, invece, un "diritto". L'epoca richiedeva una *monarchia assoluta*, per questo cadde quella cosiddetta monarchia assoluta, che aveva saputo essere tanto poco assoluta da lasciarsi limitare da mille signorotti.

La ricerca e l'aspirazione di millenni, quella cioè di trovare un signore assoluto accanto al quale non sussistessero più altri signori o signorotti che potessero limitarne il potere, è stata realizzata dalla borghesia. Essa ha manifestato il signore che, solo, può concedere "titoli di diritto" e senza la cui autorizzazione *niente è legittimo*. "Adesso noi sappiamo che un idolo nel mondo non è niente e che nessun altro è Dio, fuorché uno solo". [1a *Corinti*, 8, 4].

Contro il diritto a niente vale l'obiezione, valida contro *un* diritto, secondo cui esso è "un torto". Si può soltanto dire che è un'assurdità, un'illusione. Se lo si chiamasse torto, si dovrebbe opporgli un *altro diritto* a cui confrontarlo. Se invece si rigetta il diritto come tale, il diritto in sé e per sé, completamente, si rigetta anche il concetto di "torto" e si disintegra così del tutto il concetto di "diritto" (al quale appartiene anche quello di "torto").

Che cosa vuol dire che noi godiamo tutti quanti di "uguali diritti politici"? Soltanto questo: che lo Stato non ha nessun riguardo per la mia persona, che io, come ogni altro, sono per lui soltanto un uomo, senza alcun altro significato che in qualche modo possa imporglisi. Io non m'impongo allo Stato come nobile, figlio di un aristocratico, oppure come semplice erede di un funzionario il cui ufficio mi appartiene per eredità (come nel Medioe-

vo le contee, ecc., e più tardi, sotto la monarchia assoluta, alcuni uffici ereditari). Ora, lo Stato ha un'infinità di diritti da concedere, per esempio il diritto di guidare un battaglione o una compagnia, il diritto di far lezione all'università, ecc.: esso può concederli perché sono suoi, cioè sono diritti dello Stato o diritti "politici". Per lo Stato, in questo, è indifferente la persona che da esso ottiene certi diritti, purché essa adempia ai doveri che da quei diritti discendono. Per lo Stato andiamo tutti bene, siamo tutti *uguali*, nessuno è da più o da meno di un altro. Chi sia colui che riceve il comando dell'esercito, mi è indifferente – dice lo Stato sovrano – purché si dimostri all'altezza del suo compito. "Eguaglianza di diritti politici" significa che ognuno può meritarsi qualsiasi diritto di quelli che lo Stato ha da concedere, purché abbia i requisiti del caso, requisiti che sono richiesti di volta in volta dalla natura del diritto in questione e che non hanno quindi niente a che vedere con una preferenza per questa o quella persona (*persona grata*): la natura del diritto di diventare ufficiale, per esempio, comporta una sana costituzione fisica e una certa quantità di cognizioni, ma non richiede un'origine nobile. Se invece un borghese, fosse pure il più meritevole, non avesse il diritto di accedere a quella carica, ci sarebbe una disuguaglianza di diritti politici. Gli Stati moderni, quale più quale meno, hanno attuato questo principio egualitario.

La monarchia degli ordini (così voglio chiamare la monarchia assoluta, l'età dei re *prima* della rivoluzione) manteneva il singolo dipendente da tante piccole monarchie. Si trattava di gruppi sociali chiusi (società), come le corporazioni artigianali, l'aristocrazia, il clero, la borghesia, le città, le comunità, ecc. In tutti questi casi il singolo doveva *innanzitutto* considerarsi membro di quella piccola società e ubbidire ciecamente al suo spirito, all'*esprit de corps*, suo monarca. Per il singolo aristocratico, per esempio, la propria famiglia e l'onore del suo casato devono valere di più della propria persona. Il singolo si rapportava soltanto attraverso la sua *corporazione*, il suo ordine, alla grande corporazione, cioè allo Stato, così come nel cattolicesimo il singolo si mette in rapporto con Dio solo attraverso il sacerdote. A tutto questo pose fine il terzo stato, trovando il coraggio di annullare *se stesso come stato* o ordine. Esso decise di non essere più, di non chiamarsi più "*stato*" (ordine) accanto ad altri ordini, ma di trasfigurarsi, di universalizzarsi, diventando "*nazione*". Per questo creò una monarchia ben più perfezionata ed assoluta dell'antica e l'intero *principio degli ordini*, il principio delle piccole monarchie all'interno della grande monarchia, che aveva dominato fino ad allora, fu distrutto. Perciò non si può dire che la rivoluzione abbia toccato soltanto i due primi ordini privilegiati: essa riguardava le piccole monarchie degli ordini nel loro complesso. Ma se gli ordini e la loro dominazione erano stati infranti (anche il re era soltanto un re della monarchia degli ordini, non un re borghese), restavano gli individui ormai liberati dalla disuguaglianza degli ordini. Dovevano veramente non appartenere più a nessun ordine, essere dei disgraziati "senza arte né parte", isolati, non più legati né a un ordine (*status*) né da un vincolo più generale? No! Il terzo stato si era dichiarato nazione appunto per non essere più un ordine *accanto* ad altri, ma l'*unico ordine*. Quest'unico ordine è la nazione, lo "Stato" (*status*). Che cos'era diventato il singolo? Un protestante politico! Infatti adesso egli era entrato in rapporto diretto col suo Dio, lo Stato. Egli non era più, se aristocratico, nella monarchia della nobiltà, oppure, se artigiano, nella monarchia della corporazione, ma invece egli e tutti gli altri conoscevano e riconoscevano soltanto un *unico*

signore, lo Stato, come servitori del quale ricevevano tutti quanti lo stesso titolo onorifico: il titolo di "cittadino".

La borghesia è l'*aristocrazia del merito*; "premiare il merito" è il suo motto. Essa lottò contro la nobiltà "pigra", infatti secondo essa, nuova, solerte nobiltà, diventata tale con la solerzia e col merito, non si è liberi "per nascita", ma neppure io sono libero, bensì lo è il "meritevole", il leale *servitore* (del suo re o dello Stato o del popolo negli Stati costituzionali). La libertà, cioè il "merito", si acquista *servendo*, fosse pure servendo Mammona. Bisogna rendersi benemerito dello Stato, cioè del principio dello Stato, del suo spirito morale. Chi *serve* questo spirito dello Stato è un bravo cittadino, quale che sia il tipo d'attività professionale, purché lecito, della sua vita. Agli occhi dei borghesi, bravi cittadini, gli "innovatori" esercitano un' "arte che non dà pane". Soltanto il "trafficante" è "pratico" e lo spirito del trafficante è tanto in chi va a caccia di un impiego statale, quanto in chi fa fruttare il suo gruzzoletto o tenta in qualche altro modo di rendersi utile a sé e agli altri.

Ma se i meritevoli sono tenuti in conto di liberi (il borghese che ama le comodità, il funzionario fedele non ha forse realizzato in pieno la libertà a cui aspira?), allora i "servitori" sono – i liberi! Il servitore ubbidiente è l'uomo libero! Che crudo paradosso! Eppure questo è il senso della borghesia, e il suo poeta Goethe e il suo filosofo Hegel hanno saputo esaltare la dipendenza del soggetto dall'oggetto, l'ubbidienza nei confronti del mondo oggettivo, ecc. Chi serve soltanto la causa [*Sache*] e "le si dedica tutto", ha la vera libertà. E la causa, per chi pensa, è sempre stata la – *ragione*; essa promulga leggi universali, come Stato e Chiesa, e incatena il singolo uomo col *pensiero dell'umanità*. Essa decide che cosa è "vero" e noi dobbiamo prenderlo per norma. Non c'è gente più "razionale" e "ragionevole" dei servitori devoti, ai quali, come servitori dello Stato, spetta più che ad ogni altro il titolo di bravi cittadini.

Che tu sia ricco sfondato o povero in canna è una cosa che lo Stato della borghesia rimette alle tue personali preferenze; basta che tu abbia "buone intenzioni": te le richiede lo Stato, che considera suo compito essenziale inculcarle in tutti. Per questo ti difenderà dai "cattivi suggerimenti", rinchiudendo i "malintenzionati" e facendo tacere i loro discorsi sovversivi con la censura, con le leggi sulla stampa e con le mura delle carceri e incaricando, d'altra parte, persone "dalle buone intenzioni" di svolgere l'ufficio censorio e facendo esercitare su di te un'*influenza morale*, in tutti i modi possibili, da "benintenzionati e benpensanti". Se ti ha reso sordo ai cattivi suggerimenti, con tanto maggiore solerzia ti riaprirà le orecchie per i *suggerimenti* morali.

Con l'età della borghesia ha inizio anche quella del *liberalismo*. Si vuol vedere realizzato dappertutto ciò che è "razionale", "conforme allo spirito del tempo", ecc. La seguente definizione del liberalismo, che vorrebbe esaltarlo, ne determina perfettamente il carattere: "Il liberalismo non è altro che la conoscenza razionale applicata ai nostri rapporti esistenti". [C. Witt (Anonimo), *Preussen seit der Einsetzung Arndts bis zur Absetzung Bauers*, in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, a cura di G. Herwegh, Zürich-Winterthur 1843, p. 12]. Sua meta è un "ordine razionale", un "comportamento morale", una "libertà limitata", non l'anarchia, l'assenza di leggi, l'individualismo. Ma, se domina la ragione, soccombe la *persona*. L'arte ha da tempo non solo ammesso la bruttezza, ma l'ha ritenuta necessaria per

la propria esistenza e l'ha accolta in sé: essa ha bisogno del malvagio, ecc. Anche in campo religioso i liberali più radicali vanno tanto avanti da volere che anche l'uomo più religioso sia considerato un cittadino dello Stato, cioè come il malvagio religioso; non vogliono più saperne di processi agli eretici. Ma contro la "legge razionale" nessuno deve ribellarsi, altrimenti lo si minaccia con la più severa – punizione. Non si vuole che la persona, cioè che io abbia libertà di movimenti e valore autonomo: questi sono riservati alla ragione e si proclama appunto il dominio della ragione, che è un dominio come un altro. I liberali sono *zelanti*, non per la fede, per Dio, ecc., è vero, ma certamente per la *ragione*, loro signora. Essi non sopportano l'impudenza, e quindi nemmeno lo sviluppo e la determinazione autonoma dell'individuo, che perciò *tutelano*, facendo concorrenza, in questo, ai dominatori più assoluti.

Che cosa bisogna intendere per "libertà politica"? Forse la libertà dei singoli *dallo* Stato e dalle sue leggi? No, al contrario, l'*esser legato* del singolo allo Stato e alla legge statale. Ma perché si parla allora di "libertà"? Perché non si è più separati dallo Stato attraverso intermediari, ma si è in rapporto diretto e immediato con esso, perché si è cittadini e non sudditi di un altro, nemmeno del re come persona, ma soltanto nella sua qualità di "capo dello Stato". La libertà politica, questa dottrina fondamentale del liberalismo, non è che una seconda fase del – protestantesimo e corre perfettamente parallela alla "libertà religiosa". [Louis Blanc dice (*Histoire de dix ans. 1830–1840*, vol. I, Paris 1841, p. 138) a proposito del periodo della Restaurazione: "*Le protestantisme devint le fond des idées et des moeurs*"]. Oppure quest'ultima significa una libertà *dalla* religione? Tutt'al contrario! Quella formula esprime soltanto la libertà da intermediari, la libertà da sacerdoti che fungano da mediatori, l'abolizione del "laicato", ossia il rapporto diretto e immediato con la religione o con Dio. Soltanto a condizione di essere religiosi si può godere della libertà religiosa, che non significa perciò assenza di religione, ma invece fede profonda, rapporto diretto con Dio, senza bisogno di mediatori. Chi è "religiosamente libero" fa della religione la causa del cuore, la sua *propria causa*, una causa "tanto seria da essere santa". Lo stesso vale anche per chi è "politicamente libero": egli fa dello Stato una causa tanto seria da essere santa, la sua causa del cuore, la sua causa principale, la sua propria causa.

Libertà politica vuol dire che la polis, che lo Stato sono liberi e "libertà religiosa" vuol dire che la religione è libera, come "libertà di coscienza" vuol dire che la coscienza è libera; non si afferma assolutamente, quindi, che io sono libero dallo Stato, dalla religione o dalla coscienza, ossia che me ne sono *sbarazzato*. Quella libertà non è *mia*, ma di una potenza che mi domina e mi tiranneggia; essa significa che uno dei miei *tiranni*, come Stato, religione, coscienza, è libero. Lo Stato, la religione, la coscienza, questi tiranni, mi rendono schiavo e la *loro* libertà è la *mia* schiavitù. È ovvio e inevitabile che essi seguano, in ciò, il principio secondo cui "il fine giustifica i mezzi". Se il fine è il bene dello Stato, la guerra, come mezzo, viene santificata; se il fine dello Stato è la giustizia, l'omicidio, come mezzo, viene santificato e ribattezzato col nome sacro di "esecuzione capitale", ecc.; lo Stato, che è santo, *santifica* tutto ciò che gli torna utile.

La "libertà individuale", che il liberalismo borghese vigila gelosamente, non significa affatto che io sono totalmente libero di autodeterminarmi liberamente, nel qual caso le azioni

che compio diverrebbero davvero mie, ma indica semplicemente che io sono indipendente dalle *persone*. È libero individualmente chi non è responsabile di fronte a nessun *uomo*. Se prendiamo la cosa in questo senso (e in altro senso non è possibile prenderla), non soltanto il dominatore è individualmente libero, cioè *non responsabile di fronte ad alcun uomo* ("di fronte a Dio" si dichiara responsabile egli stesso), ma lo sono tutti coloro che "sono responsabili solo di fronte alla legge". È questo il tipo di libertà che i moti rivoluzionari del secolo hanno conquistato: l'indipendenza dall'arbitrio, dal "*tel est notre plaisir*". Perciò lo stesso principe costituzionale dovette venir spogliato di ogni caratteristica personale, gli fu sottratto ogni potere di prendere decisioni individualmente, affinché come persona, come *uomo individuale*, non violasse la "libertà individuale" di altri. La *volontà personale del dominatore* è scomparsa con il principe costituzionale; è giusto e naturale, quindi, che i prìncipi assoluti si difendano contro il nuovo stato di cose. Eppure sono proprio loro a voler essere "prìncipi cristiani" nel senso migliore dell'espressione. Ma allora dovrebbero diventare una potenza puramente *spirituale*, perché il cristiano è sottomesso soltanto allo *spirito* ("Dio è spirito"). Ma, da un punto di vista logico, soltanto il principe costituzionale rappresenta una potenza puramente spirituale, perché egli si presenta senz'alcuna importanza personale, spiritualizzato al punto da poter valere come uno "spirito" perfetto e inquietante, come un'*idea*. Il re costituzionale è il vero re *cristiano*, il principio cristiano nella sua pura coerenza. Con la monarchia costituzionale è finito il dominio individuale, cioè quello di un dominatore che veramente *vuole*; perciò nella monarchia costituzionale regna la *libertà individuale*, l'indipendenza da ogni dominatore individuale, da chiunque potrebbe dominarmi con un "*tel est notre plaisir*". Questa è la vita statale compiutamente cristiana, una vita spiritualizzata.

La borghesia si comporta in tutto e per tutto in modo *liberale*. Ogni intrusione *personale* nella sfera dell'altro offende il senso borghese: se il borghese si accorge che dipendiamo dal capriccio, dall'arbitrio, dalla volontà di un uomo in quanto individuo singolo (cioè in quanto non autorizzato da una "potenza superiore"), egli subito ostenta il suo liberalismo e grida al "sopruso". Insomma il borghese afferma la propria libertà da ciò che si chiama "*comando*" (*ordonnance*): "Nessuno può comandarmi niente!". "Comando" significa che ciò che io debbo fare è la volontà di un altro uomo, mentre "*legge*" non esprime un potere personale dell'altro. La libertà borghese è la libertà o indipendenza dalla volontà di un'altra persona, è la cosiddetta libertà personale o individuale; infatti, essere personalmente liberi significa solo essere liberi nella misura in cui nessun'altra persona può disporre di me, ossia significa che ciò che mi è permesso o non mi è permesso non dipende dalla decisione personale di un altro. La libertà di stampa, per esempio, è una di queste libertà del liberalismo, il quale combatte la costrizione della censura solo in quanto arbitrio personale, ma per il resto sembra dispostissimo a tiranneggiare quella libertà con "leggi sulla stampa"; i liberali borghesi, insomma, vogliono scrivere liberamente le *loro* cose; siccome essi sono *legalitari*, i loro scritti non rientreranno nei casi previsti dalla legge. Soltanto ciò che è liberale, cioè legale, deve poter essere stampato; per tutto il resto vengono minacciate le punizioni delle "leggi sulla stampa". Vedendo assicurata la libertà personale, non ci si accorge affatto che, se si andrà avanti su questa strada, ci dominerà la più aspra mancanza

di libertà. Infatti ci siamo sì liberati dai *comandi* e "nessuno può comandarci niente", ma tanto più sottomessi siamo ora, in compenso, nei confronti della – *legge*. Si viene asserviti con tutti i crismi della legge.

Nello Stato borghese ci sono soltanto "uomini liberi" che vengono *costretti* a un'infinità di cose (per esempio al rispetto, alla professione di fede e simili). Ma che importa? Chi li costringe è "solo" lo – Stato, la legge, non un uomo!

Dove vuol arrivare la borghesia, scagliandosi piena di zelo contro ogni comando personale, ossia tale che non si fondi sulla "causa", sulla "ragione", ecc.? Essa lotta per l'appunto solo nell'interesse della "causa", contro il dominio delle "persone"! Ma la causa dello spirito è ciò che è razionale, buono, legale, ecc.: questa è la "buona causa". La borghesia vuole un dominatore *impersonale*.

Se poi il principio è questo, e cioè che solo la causa può dominare l'uomo (la causa della moralità, la causa della legalità, ecc.), allora non può venir autorizzata alcuna limitazione personale di uno da parte di un altro (limitazioni personali di questo tipo erano, per esempio, in passato, quella del borghese che non poteva accedere a incarichi riservati ai nobili e quella del nobile che non poteva esercitare l'artigianato, riservato ai borghesi, ecc.), ossia deve esserci *libera concorrenza*. Non le persone, ma solo la cosa [*die Sache*] dà modo ad uno di limitare un altro (il ricco, per esempio, limita chi è privo di mezzi attraverso il denaro, una cosa). Di qui in avanti c'è un solo dominio: quello dello *Stato*; come persona, nessuno può più essere signore di un altro. Già dalla nascita i bambini appartengono allo Stato, e ai genitori solo in nome dello Stato, che, per esempio, non tollera l'infanticidio, esige il battesimo dei suoi figli, ecc.

Per lo Stato i suoi figli sono tutti uguali ("eguaglianza civile o politica") ed è affar loro sbrigarsela da soli nei loro rapporti: si facciano pure *concorrenza* gli uni con gli altri.

Libera concorrenza significa semplicemente che ognuno può entrare in lizza, farsi valere e lottare contro ogni altro. Contrario a tutto questo era, ovviamente, il partito feudale, la cui esistenza dipende proprio dal non esserci libera concorrenza. Le lotte del periodo della Restaurazione in Francia non avevano altro oggetto che questo: la borghesia lottava per la libera concorrenza, mentre i sostenitori del feudalesimo cercavano di rimettere in auge il sistema delle corporazioni.

Ebbene, la libera concorrenza ha vinto e non poteva non vincere contro il sistema delle corporazioni (si veda più avanti).

Il fatto, poi, che la rivoluzione sia finita nella reazione, ha semplicemente messo in luce che cosa la rivoluzione *in realtà* era. Infatti, appena interviene la *riflessione*, ogni aspirazione finisce nella reazione e l'opera iniziata va avanti solo finché dura l'impetuosità, l'*ebbrezza*, la "smoderatezza". "Moderazione" sarà sempre la parola d'ordine dei reazionari, perché la moderazione pone dei limiti e libera ciò che si vuole veramente, cioè il principio, dalla "sfrenatezza" e dall' "intemperanza" iniziali. Questi ragazzacci turbolenti, questi studenti spavaldi che non hanno riguardi, sono *in realtà* filistei, perché per loro come per questi ultimi tali riguardi sono l'oggetto di ogni preoccupazione, con la sola differenza che essi si ribellano, da smargiassi, contro quei riguardi, ossia si rapportano a essi in modo negativo, mentre più tardi, una volta diventati filistei, s'inchinano di fronte a essi, ossia si

rapportano a essi in modo positivo. Ma in tutti e due i casi tutto quanto, pensiero e azione, gira intorno ai "riguardi"; il filisteo è *reazionario* a confronto del giovane, è il compagno ribelle che diventa poi misurato, così come il giovane è il filisteo ancora privo di moderazione. L'esperienza di ogni giorno conferma la verità di questo ribaltamento e mostra che i bravacci diventano, con i primi capelli grigi, filistei.

Allo stesso modo anche la cosiddetta reazione in Germania dimostra di non essere stata che la continuazione *in tono più moderato* dell'entusiasmo per la libertà ai tempi della guerra.

La rivoluzione non era diretta contro *l'ordine stabilito*, ma contro *quell'ordine stabilito*, contro un *determinato* ordine. Essa soppresse *quel* dominatore, non *il* dominatore come tale, anzi i Francesi finirono per essere dominati nel modo più spietato; essa uccise i vecchi viziosi, ma volendo assicurare ai virtuosi un'esistenza più sicura, cioè essa sostituì semplicemente il vizio con la virtù (vizio e virtù si distinguono fra di loro solo come un ragazzo turbolento da un filisteo), ecc.

Fino al giorno d'oggi il principio rivoluzionario è rimasto fermo a quel punto: ha lottato contro *questo* o *quell*'ordine stabilito, cioè è stato *riformista*. Per quanto si *migliori*, per quanto si mantengano le premesse del "progresso ragionato", non si farà che sostituire il vecchio *padrone* con uno *nuovo* e il crollo non sarà che – ricostruzione. È sempre la storia della differenza fra il filisteo giovane e quello vecchio. La rivoluzione ebbe inizio in modo grettamente borghese con la sollevazione del terzo stato, del ceto medio, e in modo grettamente borghese si esaurisce. Non l'*uomo singolo* (e solo questi è *l*'uomo) divenne libero, bensì il *cittadino* (il borghese), il *citoyen*, l'uomo *politico*, che appunto per questo non è *l'uomo*, bensì un esemplare della specie umana, e più precisamente un esemplare della specie borghese, un *libero cittadino*, un *libero borghese*.

In rapporto alla storia universale, non fu il *singolo* ad agire nella rivoluzione, ma un *popolo*: la *nazione*, in quanto sovrana, volle compiere ogni cosa. Un io immaginario, un'idea, qual è la nazione, si fa avanti, entra in azione, ovvero i singoli si prestano a far da strumenti di questa idea e agiscono da "cittadini".

La borghesia ha il suo potere e al tempo stesso i suoi limiti nella *costituzione*, in una carta, in un principe legale, cioè "giusto", che si regola e regna egli stesso in base a "leggi razionali", insomma nella *legalità*. Il periodo della borghesia è dominato dallo spirito britannico della legalità. Una riunione di stati provinciali, per esempio, si richiama continuamente alla memoria che le competenze che le sono state assegnate non vanno oltre a questo o a quel punto e, in generale, che l'autorità che ne ha graziosamente concesso la convocazione può anche cambiare idea e ordinarne lo scioglimento. Essa ricorda continuamente a se stessa il motivo della sua convocazione, cioè la sua *vocazione*. Non si può certo negare che io sono stato generato da mio padre; ma una volta che sono al mondo, non m'interessano affatto le intenzioni con cui egli mi ha generato; quale che sia la *vocazione* che egli ha voluto affibbiarmi, il motivo per cui mi ha *chiamato* alla vita, io faccio quello che voglio io. Per questo, all'inizio della rivoluzione francese, anche l'assemblea degli stati generali, che pure era stata convocata, si considerò, a ragione, indipendente da chi l'aveva convocata. Essa *esisteva* e sarebbe stato sciocco se non avesse fatto valere il diritto dell'e-

sistenza, ma si fosse immaginata di essere dipendente da qualcuno come da un padre. Chi è stato chiamato, convocato, non deve più chiedersi: "Che cosa voleva chi mi ha chiamato, quando mi creò? ", bensì: "Ora che sono qui, in virtù di quella chiamata, che cosa voglio? ". Né chi l'ha convocato, né i committenti, né la carta che rese possibile la sua convocazione, niente sarà per lui una potenza sacra ed intoccabile. Le sue *competenze* dipendono non da una qualche autorizzazione, ma dal suo potere; egli non riconoscerà alcuna limitazione di "competenze", non vorrà essere *ligio alla legge*. Questo darebbe luogo, se mai fosse possibile aspettarsi qualcosa del genere dalle camere del parlamento, a una camera perfettamente *egoista*, sciolta da ogni cordone ombelicale e senza riguardi. Ma le camere sono sempre devote e perciò non c'è da stupirsi se in esse si fa largo tanto "egoismo" molle o indeciso, cioè ipocrita.

I membri degli ordini devono restare nei *limiti* che sono stati loro assegnati dalla carta costituzionale, dalla volontà del re e simili. Se non vogliono o non possono farlo, devono "dimettersi". Chi mai, fra questa gente fedele al dovere, potrebbe agire altrimenti, mettendo se stesso, le proprie convinzioni e la propria volontà al *primo posto*? Chi sarebbe mai tanto immorale da far valere la *propria* volontà, anche a costo di mandare in rovina la comunità e tutto quanto? Ci si mantiene scrupolosamente entro i limiti delle *competenze* che ci sono state *assegnate*; entro i limiti del proprio *potere* non si può certo non restare in ogni caso, perché nessuno può fare più di quel che può fare. "La mia potenza ovvero la mia impotenza sarebbe il mio solo limite e l'attribuzione di competenze, invece, soltanto una coercizione da parte delle istituzioni? Io dovrei riconoscermi in queste idee sovversive?! No, no, io sono un – cittadino ligio alla legge!".

La borghesia professa una morale che è strettamente connessa alla sua essenza. La sua prima esigenza è che si abbia un lavoro sicuro, si eserciti una professione onorevole e si tenga una condotta morale. Immorali sono, secondo lei, il cavaliere d'industria, la cortigiana, il ladro, il bandito e l'assassino, il giocatore, l'uomo senza un patrimonio e senza un lavoro, l'uomo leggero. L'atteggiamento che il bravo borghese assume di fronte a questa gente "immorale" viene da lui stesso definito "profondissima indignazione". Tutti questi tipi non hanno né una residenza stabile, né solidi interessi, né una vita tranquilla e rispettabile, né un reddito fisso, ecc.; insomma la loro esistenza non poggia su alcuna *base sicura* ed essi appartengono perciò alla pericolosa categoria dei "singoli" e degli "isolati", al pericoloso *proletariato*: sono "individui scalmanati", che non offrono alcuna "garanzia" e "non hanno niente da perdere" e quindi niente da arrischiare. L'uomo che contrae un vincolo matrimoniale, che si fa una famiglia, ne resta *legato* e perciò dà affidamento, offre una presa sicura; la prostituta, invece, no. Il giocatore rischia tutto al gioco, rovina se stesso e altri: nessuna garanzia. Si potrebbero comprendere sotto il nome di "vagabondi" tutti coloro che appaiono, al borghese, sospetti, ostili e pericolosi, giacché egli disdegna ogni tipo di vita vagabonda. E ci sono anche vagabondi dello spirito, ai quali la dimora degli avi appare troppo angusta e opprimente per potersene restare tranquilli in quello spazio ristretto: invece di mantenersi entro i limiti di un modo di pensare moderato e di prendere per verità intoccabile ciò che a tanti dà conforto e sicurezza, essi oltrepassano tutti i confini della tradizione e vagabondano in strane regioni del pensiero, sollevando critiche irriverenti e

dubitando impudentemente di tutto, questi vagabondi stravaganti. Essi formano la classe degli instabili, degli irrequieti, dei mutevoli, cioè dei proletari, e vengono detti, quando manifestano la loro natura randagia, "teste inquiete".

Così ampio, infatti, è il senso del cosiddetto proletariato o del pauperismo. Ci si sbaglierebbe di grosso se si attribuisse alla borghesia l'intento di rimuovere con tutte le sue forze la miseria (il pauperismo). Al contrario: il buon borghese si trae d'impaccio con la convinzione incomparabilmente consolante che "i beni della fortuna sono stati divisi una volta in parti ineguali e resteranno sempre così, secondo il saggio consiglio di Dio". La miseria che lo circonda dappertutto non disturba il vero borghese a tal punto che egli non possa sentirsi a posto gettando, al massimo, un'elemosina qua e là oppure procurando lavoro e nutrimento a un giovanotto "onesto e che sa rendersi utile". Ma tanto più egli si sente turbato, nel godimento della sua tranquillità, dalla miseria *scontenta* e *smaniosa di novità*, da quei poveri che non se ne stanno più quieti a sopportare *in silenzio* ma che cominciano a far *stravaganze* e a diventare inquieti. Rinchiudete il vagabondo, gettate l'agitatore nel carcere più buio! Egli vuole "suscitare lo scontento" verso lo Stato e "aizzare contro le istituzioni vigenti": lapidatelo! lapidatelo!

Ma questi scontenti, da parte loro, fanno un ragionamento del genere: per i "bravi borghesi" è indifferente che sia un re assoluto o un re costituzionale, oppure una repubblica, ecc., a proteggere loro stessi e i loro princìpi, purché in qualche modo vengano protetti. E qual è il loro principio, il cui protettore essi sono sempre "pronti ad amare"? Quello del lavoro no; quello della nascita neppure. Ma piuttosto quello della *mediocrità*, del giusto mezzo: un po' la nascita e un po' il lavoro, cioè un *possesso che dia interessi*. Il possesso rappresenta qui la parte stabile, il dato, l'eredità (nascita), il dar frutti l'opera della fatica (lavoro): il risultato è dunque: *capitale che lavora*. Ma niente eccessi, niente estremismo, niente radicalismo! Diritto di nascita, d'accordo: ma solo nella forma di possesso ereditato; lavoro, d'accordo, ma nulla o quasi di lavoro proprio, bensì lavoro del capitale – e dei lavoratori sottomessi.

Se un'epoca è prigioniera di un errore, succede sempre che alcuni ne traggono vantaggio, mentre altri ne subiscono i danni. Nel Medioevo era universale, fra i cristiani, l'errore di credere che la Chiesa dovesse avere ogni potere o l'autorità suprema in terra; la gerarchia ecclesiastica credeva a questa "verità" come ci credevano i laici, e l'una e gli altri erano preda dello stesso errore. Ma la gerarchia ne ricavava il *vantaggio* del potere, i laici il danno della sudditanza. Ma come dice il proverbio: "Le difficoltà aguzzano l'ingegno" e così i laici, alla fine, diventarono furbi e non credettero più alla "verità" medioevale. Lo stesso rapporto sussiste fra borghesia e lavoratori. Borghesi e lavoratori credono alla "verità" del denaro; i secondi, che non lo posseggono, ci credono non meno dei primi, che lo posseggono; insomma i laici al pari dei sacerdoti.

"Il denaro regge il mondo" è il ritornello dell'epoca borghese. Un nobile nullatenente e un operaio nullatenente sono entrambi "morti di fame" e, quindi, insignificanti quanto a valore politico: la nascita e il lavoro non contano niente, ma il *denaro* dà *valore*. I possidenti dominano, ma lo Stato educa fra i nullatenenti i suoi "servi", ai quali darà denaro (uno stipendio) in conformità ai loro incarichi nel dominare (governare) in suo nome.

Io ricevo tutto dallo Stato. Ho forse qualcosa senza l'*autorizzazione dello Stato*? Ciò che io ho senza di questa, lo Stato me lo *toglie* non appena scopre che manco dei "titoli legali". Non ho dunque tutto per grazia sua, per sua autorizzazione?

Solo su di questo, sui *titoli legali*, si appoggia la borghesia. Il borghese è ciò che è per la *protezione dello Stato*, per la grazia dello Stato. Egli dovrebbe temere di perdere ogni cosa il giorno che il potere dello Stato venisse infranto.

Ma come stanno le cose con chi non ha niente da perdere, col proletario? Poiché non ha niente da perdere, non ha bisogno, per il suo "niente", della protezione dello Stato. Anzi, può guadagnarci se questa protezione viene meno ai protetti.

Perciò il nullatenente considererà lo Stato come una potenza che protegge i possidenti, che li privilegia in ogni modo, mentre lui viene semplicemente – dissanguato. Lo Stato è uno – *Stato borghese*, è lo *status* della borghesia. Esso protegge gli uomini non a seconda del loro lavoro, ma a seconda della loro docilità ("fedeltà alla legge"), cioè nella misura in cui essi godono e amministrano i diritti concessi loro dallo Stato in conformità alla volontà, cioè alle leggi dello Stato.

Nel regime borghese i lavoratori cadono sempre nelle mani dei possidenti, cioè di coloro che dispongono di qualche bene statale (e ogni bene che possa essere posseduto è dello Stato gli appartiene ed è concesso come un feudo ai singoli), in particolare denaro e terreni, insomma dei capitalisti. Il lavoratore non può *valorizzare* il suo lavoro secondo il valore che il suo prodotto ha per chi ne gode. "Il lavoro è mal pagato!": il guadagno maggiore è del capitalista. Bene e più che bene viene pagato solamente il lavoro di coloro che contribuiscono ad aumentare il lustro e la sovranità dello Stato, cioè il lavoro degli alti funzionari, *servi* insigni dello Stato. Lo Stato paga bene, affinché i suoi "buoni cittadini" [*Bürger*], cioè i "buoni borghesi", i possidenti, possano senza rischi pagar male; esso dà sicurezza, pagandoli bene, ai suoi servitori, con i quali forma un corpo di difesa per i "buoni cittadini possidenti", una "polizia" (della polizia fanno parte i soldati, gli impiegati statali d'ogni tipo, per esempio del ramo della giustizia, dell'educazione, ecc., insomma tutta la "macchina dello Stato") e i "buoni cittadini (borghesi)" versano volentieri alte imposte allo Stato, per pagare tanto di meno i loro operai.

Ma la classe operaia, essendo non protetta in ciò che essenzialmente è (come lavoratori non godono di alcuna protezione statale, solo come sudditi partecipano della protezione della polizia, ossia hanno una cosiddetta protezione legale), rimane perciò una potenza ostile a questo Stato, lo Stato dei possidenti, la "monarchia borghese". Il loro principio, il lavoro, non è riconosciuto nel suo *valore*: viene sfruttato, è il *bottino di guerra* dei possidenti, dei nemici.

Gli operai hanno in mano il potere più enorme: se ne diventassero davvero consapevoli e l'adoperassero, niente potrebbe resistere loro: basterebbe che essi sospendessero il lavoro, considerassero come proprio il prodotto del lavoro compiuto fino a quel momento e se lo godessero. Questo è il significato delle rivolte operaie che affiorano qua e là.

Lo Stato si fonda sulla – *schiavitù del lavoro*. Se il *lavoro* diventerà *libero*, lo Stato sarà perduto.

§ 2. Il liberalismo sociale

Noi siamo nati liberi, ma, dovunque guardiamo, ci vediamo fatti schiavi da parte degli egoisti! Dobbiamo allora diventare egoisti anche noi? Dio ce ne scampi e liberi! Piuttosto vogliamo che non possano esistere gli egoisti! Vogliamo farli diventare "straccioni", non vogliamo aver niente nessuno, affinché "tutti" abbiano.

Così parlano i socialisti.

"Chi è questa persona che voi chiamate 'tutti'?". "È la 'società'!". "Essa ha un corpo?". "*Noi* siamo il suo corpo!". "Voi? Ma voi tutti non siete affatto un corpo! Certo, tu hai un corpo, e tu anche e tu pure, ma tutti insieme voi siete solo corpi, non un corpo. A questo modo la società di cui fate parte avrà certo dei corpi a sua disposizione, ma non un corpo unitario e suo proprio. Essa sarà per l'appunto, come la 'nazione' dei politici, nient'altro che uno 'spirito', e il corpo con cui si manifesta solo una parvenza".

Nel liberalismo politico la libertà dell'uomo è libertà dalle *persone*, dalla signoria personale, dal *signore*: assicurazione di ogni singola persona contro le altre persone, libertà politica.

Nessuno può comandare, solo la legge comanda.

Se adesso le persone sono diventate *uguali*, uguale non è il loro *possesso*. E il povero *ha bisogno* del ricco, il ricco del povero, il povero del denaro del ricco, il ricco del lavoro del povero. Dunque nessuno ha bisogno dell'altro come *persona*, ma ne ha bisogno invece per quello che gli *dà*, ovvero per quello che ha da dargli, per quello che ha o possiede. L'*uomo* è dunque ciò che *ha*. E nell'*avere*, ossia negli "averi", gli uomini sono disuguali.

Di conseguenza, conclude il liberalismo sociale, *nessuno* deve *possedere*; allo stesso modo il liberalismo politico giungeva alla conclusione che *nessuno* doveva *comandare*, ossia come lì solo lo *Stato* esercitava il comando, così qui solo la *società* possiede.

Lo Stato, proteggendo la persona e la proprietà di ognuno dagli altri, *divide* tutti quanti: ognuno è una parte a sé e *ha* una parte per sé. Chi si accontenta di ciò che è e di ciò che ha, trova, in questo stato di cose, il suo tornaconto; ma chi vorrebbe essere di più ed avere di più, si guarda in giro alla ricerca di questo di più e lo trova nel potere di altre *persone*. E qui giunge a un paradosso: come persona, nessuno è da meno di nessun altro, e tuttavia una persona *ha* ciò che l'altra non ha e vorrebbe avere. Dunque, conclude quello, una persona è sì più di un'altra, infatti l'una ha ciò di cui ha bisogno, l'altra no; questa è povera, l'altra è ricca.

Dobbiamo allora far rivivere – continua a chiedersi – ciò che a ragione seppellimmo, dobbiamo far valere questa disuguaglianza personale ristabilitasi per vie traverse? No di certo! Noi dobbiamo invece portare a compimento ciò che è stato realizzato solo per metà. Alla nostra libertà dalla persona dell'altro manca ancora la libertà da ciò di cui la persona dell'altro può disporre, da ciò che sta in suo potere personale, insomma dalla sua "proprietà personale". Aboliamo quindi la *proprietà personale*. Nessuno deve possedere più nulla, tutti devono essere – straccioni. La proprietà sarà – *impersonale*, apparterrà alla – *società*.

Di fronte al *reggitore* supremo, all'unico *detentore del comando*, noi eravamo diventati tutti uguali, persone uguali, cioè nullità.

Di fronte al *proprietario* supremo diventiamo tutti ugualmente – *straccioni.* Per ora qualcuno viene ancora considerato da un altro uno “straccione”, un “nullatenente”; ma un giorno queste valutazioni cesseranno, noi saremo tutti quanti straccioni e, in quanto massa globale della società comunista, potremmo chiamarci collettivamente “marmaglia di straccioni”.

Quando il proletario avrà davvero istituito la “società” che si propone, in cui la distanza fra ricchi e poveri verrà rimossa, *sarà* uno straccione, giacché sa bene come si fa a essere straccioni, e potrà eventualmente innalzare la parola “straccione” facendola diventare un appellativo onorato, così come la rivoluzione ha fatto con la parola “borghese”. Lo straccione è il suo ideale, straccioni dovremo diventar tutti.

Questa è la seconda rapina che viene commessa, nell’interesse dell’ “umanità”, a danno del “personale”. Non si lascia al singolo né comando né proprietà: il primo se l’è preso lo Stato, la seconda la società.

Poiché nella società si manifestano i peggiori disagi, soprattutto gli oppressi, cioè gli appartenenti alle classi sociali inferiori, pensano di trovarne la colpa nella società stessa e si pongono il compito di scoprire la *società giusta.* È solo il vecchio fenomeno per cui si cerca la colpa in tutti gli altri prima che *in se stessi*; la si cerca quindi nello Stato, nell’egoismo dei ricchi, ecc., i quali invece debbono la loro esistenza proprio alla nostra colpa.

Le riflessioni e le conclusioni del comunismo appaiono molto semplici. Come stanno ora le cose, cioè nelle condizioni attuali dello Stato, alcuni, anzi la maggioranza, si trovano in svantaggio in confronto agli altri, che sono la minoranza. In questo *stato* di cose i primi si trovano in *stato d’agiatezza*, i secondi in *stato di miseria.* Perciò lo *stato* attuale delle cose, cioè lo *Stato* (*status*) deve venir soppresso. Che cosa dovrà sostituirlo? Al posto del benessere di pochi singoli – un *benessere generale*, il *benessere di tutti.*

Con la rivoluzione la borghesia diventò onnipotente ed abolì ogni disuguaglianza, innalzando o abbassando ognuno alla dignità di semplice *cittadino* (ossia di *borghese*): innalzando l’uomo comune, abbassando il nobile; il *terzo* stato diventò l’unico stato, l’unica condizione sociale: quella di *cittadini dello Stato.* Ora, l’obiezione del comunismo è questa: la nostra dignità e la nostra essenza non consistono nel fatto che noi tutti siamo *ugualmente figli* dello Stato, nostra madre, al cui amore e alla cui protezione tutti noi abbiamo diritto a partire dal momento della nostra nascita, ma piuttosto nel fatto che noi esistiamo *gli uni per gli altri.* Questa è la nostra eguaglianza, ossia noi siamo *uguali* per il fatto che ognuno di noi (io come te e voi tutti) è attivo o “lavora” per gli altri, cioè per il fatto che ognuno di noi è un *lavoratore.* Non c’interessa quello che siamo *per lo Stato*, cioè cittadini, non c’interessa insomma la nostra *cittadinanza borghese*, ma invece quello che siamo *gli uni per gli altri*, il fatto, insomma, che ognuno di noi esiste solo grazie all’altro, il quale, mentre ha cura delle mie esigenze, vede al tempo stesso soddisfatte le sue, grazie a me. Lui lavora, per esempio, per vestirmi (sarto), io per le sue esigenze di svago (commediografo, funambolo, ecc.), lui per il mio vitto (oste, ecc.), io per la sua istruzione (dotto, ecc.). La nostra dignità e la nostra – eguaglianza consistono dunque nell’essere *lavoratori.*

Che vantaggi ci porta la borghesia? Soltanto oneri! E quant’è valutato il nostro lavoro? Il meno possibile! Ma il lavoro resta tuttavia il nostro unico valore; il fatto che noi siamo

lavoratori è la cosa migliore che abbiamo, è il nostro significato nel mondo e perciò dev'essere anche il nostro valore e va fatto *valere*. Che cosa potete opporci? Nient'altro, appunto, che il *lavoro*. Noi vi dobbiamo una ricompensa soltanto per il vostro lavoro o per le vostre prestazioni, non certo per il semplice fatto che esistete e nemmeno per quello che siete *per voi*, ma soltanto per quel che siete *per noi*. In base a che cosa potete avanzare qualche pretesa presso di noi? Forse in base ai vostri illustri natali, ecc.? No, soltanto in base a ciò che producete per noi di gradito o di utile. E dev'essere appunto così: noi vogliamo avere un valore per voi solo in base a ciò che facciamo per voi; ma lo stesso deve poter valere per noi nei vostri confronti. Il valore è determinato dalle *prestazioni*, cioè da quelle prestazioni che per noi hanno un qualche valore, dunque dai *lavori* che facciamo gli uni per gli altri, dai lavori *utili alla comunità*. Ognuno dev'essere, agli occhi dell'altro, un *lavoratore*. Chi produce qualcosa di utile non è inferiore a nessuno, ovvero tutti i lavoratori (naturalmente nel senso di "lavoro utile alla comunità", cioè comunista) sono uguali. Ma siccome il valore di un lavoratore è il suo salario, i salari devono essere uguali.

Finché la fede costituiva essa sola l'onore e la dignità dell'uomo, non si poteva obiettare nulla contro nessun tipo di lavoro, fosse pure il più faticoso, purché non impedisse all'uomo di credere. Ora, invece, che ognuno deve diventare un uomo, fissare un uomo a un lavoro meccanico è come renderlo schiavo. Se un operaio di una fabbrica deve sfinirsi per dodici ore e anche di più, non potrà mai diventare un uomo. E invece qualsiasi lavoro deve avere lo scopo di soddisfare l'uomo. Perciò bisogna che questi possa diventare, nel suo lavoro, un *maestro*, cioè deve poterlo creare come una totalità. Ma chi, in una fabbrica di spilli, attacca soltanto la capocchia, chi stira soltanto il fil di ferro, ecc., lavora meccanicamente, come se fosse una macchina: resta un poveraccio, non può diventare un maestro: il suo lavoro non può *soddisfarlo*, ma soltanto *sfinirlo*. Il suo lavoro, preso a sé, non è niente, non ha nessuno scopo *in sé*, non è niente di compiuto di per sé: egli lavora soltanto per porgere un prodotto non finito nelle mani di un altro e viene da questi *utilizzato* (sfruttato). Per quest'operaio al servizio di un altro non c'è alcun *godimento da spirito colto*, ma, al massimo, piaceri rozzi: la *cultura* gli è preclusa. Per essere un buon cristiano bisogna solo *credere*, e questo lo si può fare anche nelle condizioni più opprimenti. Per questo gli animi cristiani si preoccupano soltanto della devozione dei lavoratori oppressi, della loro pazienza, della loro rassegnazione, ecc. Le classi oppresse hanno potuto sopportare tutta la loro miseria soltanto finché erano *cristiane*: infatti il cristianesimo soffoca i loro brontolii e la loro ribellione prima ancora che si manifestino. Ma adesso non basta più *acquietare* i desideri: quel che si esige è la loro *soddisfazione*. La borghesia ha proclamato il vangelo del *godimento mondano*, del godimento materiale, e adesso si meraviglia che questa dottrina trovi seguaci fra noi poveri; essa ha mostrato che non la fede e la povertà, ma la cultura e il possesso rendono felici: questo lo comprendiamo anche noi proletari.

La borghesia ci ha liberato dal comando e dall'arbitrio. È rimasto soltanto quell'arbitrio che nasce dalla congiuntura dei rapporti e che può anche venir chiamato casualità delle circostanze; sono rimasti la *fortuna* che distribuisce i suoi favori e i "favoriti dalla fortuna".

Se per esempio un ramo dell'industria ha un tracollo e migliaia di operai rimangono senza pane, si pensa abbastanza semplicisticamente di riconoscer colpevole non il singolo,

ma le “circostanze sfavorevoli”.

Cambiamo quindi le circostanze, ma cambiamole in modo tanto radicale da far sì che la loro casualità divenga impotente e si trasformi in una *legge*! Non continuiamo più ad essere schiavi del caso! Costruiamo un ordine nuovo che metta fine alle *oscillazioni*. E quest’ordine sia sacro!

Prima si doveva contentare i *signori* per raggiungere qualcosa; dopo la rivoluzione la parola d’ordine è: “Rincorri la *fortuna*!”. La vita borghese cominciò con la caccia alla fortuna o col gioco d’azzardo, ma subito aggiunse che chi ha vinto qualcosa non deve rischiarlo alla leggera di nuovo al gioco.

Strana eppur naturalissima contraddizione! La concorrenza, entro cui si svolge tutta la vita civile o politica della borghesia, è da cima a fondo un gioco di fortuna, dalle speculazioni in Borsa fino ai concorsi per uffici, alla caccia ai clienti, alla ricerca di lavoro, alla corsa a promozioni e onorificenze, alla roba vecchia degli ebrei trafficanti, ecc. Se si riesce a superare e a vincere gli altri concorrenti, si è avuto un “colpo di fortuna”; infatti dev’essere ben considerato come un dono della fortuna il fatto che il vincitore si trova fornito di doti naturali (seppure sviluppate con la più grande diligenza) contro le quali gli altri non possono niente, insomma il fatto che non ci sia nessuno più dotato di lui. E coloro che conducono tranquillamente la loro vita di ogni giorno in mezzo a queste vicissitudini della fortuna, vengono presi dalla più profonda indignazione morale se il loro stesso principio si manifesta in forma nuda e cruda e, come *gioco d’azzardo*, “combina disastri”. Il gioco d’azzardo è appunto una concorrenza troppo chiara, troppo scoperta, e offende, come ogni nudità decisa, il pudore della gente rispettabile.

I socialisti vogliono arginare quest’opera del caso e costruire una società in cui gli uomini non siano più dipendenti dalla *fortuna*, ma siano liberi.

Nel modo più naturale quest’aspirazione si esprime in primo luogo nell’odio degli “sfortunati” contro i “fortunati”, cioè nell’odio di coloro per i quali la fortuna ha fatto poco o niente contro coloro per i quali la fortuna ha fatto tutto.

Ma veramente non tanto i fortunati, quanto la *fortuna* stessa, questa brutta macchia della borghesia, merita indignazione e malumore.

Poiché i comunisti dichiarano che solo l’attività libera è l’essenza dell’uomo, essi hanno bisogno, come tutti coloro che hanno una mentalità da giorno feriale, di una domenica, hanno bisogno, come tutti coloro che hanno aspirazioni materiali, di un Dio, di elevazione e di edificazione, che controbilancino il loro “lavoro” non spirituale.

Il fatto che il comunista veda in te l’uomo, il fratello, è solo l’aspetto domenicale del comunismo. Secondo l’aspetto feriale del comunismo, invece, egli non ti considera affatto soltanto come uomo, ma come lavoratore umano o come uomo lavoratore. La prima concezione esprime il principio liberale, nella seconda si nasconde una reazione antiliberale. Se tu fossi un “fannullone”, il comunismo non disconoscerebbe certo l’uomo in te, ma tenterebbe di purificare l’ “uomo pigro” che è in te, di levargli la pigrizia e di convertirti alla *fede* secondo cui il lavoro è la “vocazione” e la “missione” dell’uomo.

Perciò il comunismo ha un doppio volto: da una parte si preoccupa che l’uomo spirituale venga soddisfatto, dall’altra cerca i mezzi necessari all’uomo materiale o corporeo.

Esso dà all'uomo una duplice *occupazione*: il compito dell'acquisizione materiale e quello dell'acquisizione spirituale.

La borghesia aveva reso *liberi e disponibili* i beni spirituali e quelli materiali e lasciato libero ciascuno di conquistarseli, se aveva voglia.

Il comunismo li procura effettivamente a ciascuno, glieli impone e lo costringe ad acquisirli. Siccome soltanto i beni spirituali e materiali ci rendono uomini, esso ci obbliga con molta serietà ad acquisirli, senza fare obiezioni, per essere uomini. La borghesia lasciava libera l'acquisizione, il comunismo la rende *coatta* e riconosce solo chi *acquisisce* quei beni e con essi opera. Non è sufficiente che il mestiere sia libero, tu devi *impadronirtene*.

Alla critica non resta così nient'altro da fare se non dimostrare che acquisire quei beni non ci rende ancora affatto uomini.

Con l'imperativo liberale secondo cui ognuno deve fare di sé un uomo, ossia farsi uomo, era posta la necessità che ognuno dovesse guadagnarsi il tempo necessario per questo lavoro di "umanizzazione", cioè che diventasse possibile ad ognuno lavorare su *se stesso*.

La borghesia credette d'averlo reso possibile rimettendo tutto ciò che è umano alla concorrenza e autorizzando il singolo ad appropriarsene: "Ognuno può aspirare a qualsiasi cosa!".

Il liberalismo sociale trova che questo "può" non basta, perché significa solo "è permesso" ma non "è reso possibile". Esso perciò afferma che la borghesia è liberale solo con la bocca e a parole, ma nei fatti estremamente illiberale. Esso, da parte sua, vuol darci tutti i *mezzi* che ci rendano veramente possibile lavorare su noi stessi.

Il principio del lavoro, comunque, viene a soppiantare quello della fortuna o della concorrenza. Ma, al tempo stesso, la consapevolezza del lavoratore che il proprio lato essenziale è quello di "lavoratore" lo tiene lontano dall'egoismo e lo sottomette all'autorità suprema di una società di lavoratori, così come il borghese aderiva con tutta la sua dedizione allo Stato di concorrenza. Il bel sogno di un "dovere sociale" continua ad essere sognato. Si crede ancora che la società *dia* ciò di cui abbiamo bisogno e che noi le siamo perciò *obbligati*, che le dobbiamo tutto. [P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre*, *op. cit.*, p. 414, esclama per esempio: "Nell'industria come nella scienza, rendere pubblica un'invenzione è il primo e *il più santo dei doveri*!"]. Si resta ancora fermi al punto di voler *servire* un "supremo dispensatore di ogni bene". Ma che la società non sia affatto un io che possa dispensare, conferire o concedere, bensì uno strumento o un mezzo dal quale possiamo trarre vantaggio; che non abbiamo doveri sociali, ma esclusivamente interessi al cui conseguimento la società deve servirci; che non dobbiamo nessun sacrificio alla società, ma invece, se sacrifichiamo qualcosa, lo sacrifichiamo per noi: a tutto questo i socialisti non pensano, perché essi, in quanto liberali, sono prigionieri del principio religioso e aspirano ad una società che sia santa, così come santo era, finora, lo Stato.

La società dalla quale riceviamo ogni cosa è una nuova padrona, un nuovo fantasma, un nuovo "essere supremo" che ci "prende completamente a suo servizio"!

Una valutazione più precisa sia del liberalismo politico sia di quello sociale potrà aver luogo soltanto più avanti. Per ora procediamo a metterli di fronte al tribunale del liberalismo umanitario o critico.

§ 3. Il liberalismo umanitario

Il liberalismo si perfeziona e giunge a compimento nel liberalismo autocritico o "critico", nel quale il critico rimane tuttavia pur sempre un liberale e non oltrepassa il principio del liberalismo, cioè l'uomo. Questo liberalismo critico può essere quindi meglio definito liberalismo "umanitario".

L'operaio è ritenuto l'uomo più materiale ed egoista. Egli non fa proprio nulla *per l'umanità*, tutto, invece, *per se stesso*, per il proprio benessere.

La borghesia, affermando soltanto che *l'uomo* nasce libero, quale che sia la sua origine, lo ha dovuto abbandonare, per il resto, alle grinfie di quel mostro inumano che è l'egoista. Perciò l'egoismo ha sotto il dominio del liberalismo politico un territorio immenso in cui spaziare liberamente.

Come il cittadino borghese sfrutta lo Stato, così l'ope*raio sfrutta* la società per i suoi scopi *egoistici.* "Tu non hai nient'altro che uno scopo egoistico: il tuo benessere!" rimprovera l'umanitario al socialista. "Lasciati prendere da un *interesse puramente umano* e io sarò tuo compagno! Ma per far questo ci vuole una coscienza più robusta, più generale della semplice *coscienza di essere un operaio*". "L'operaio non fa nulla, per questo non ha nulla: non fa nulla, perché il suo lavoro rimane sempre individuale, calcolato sulla base dei suoi bisogni più personali, un lavoro che non vede più in là del giorno presente". [B. Bauer (Anonimo), recensione a Flora Tristan, *Union ouvrière*, Paris 1843, in "Allgemeine Literatur-Zeitung, diretta da Bruno Bauer, Charlottenburg, n. 5, aprile 1844. "Lit. Ztg.", V, 18. Nota del redattore – Tale recensione era stata scritta, però, non da Bruno ma da Edgar Bauer]. A questo lavoro si può contrapporre, per esempio, quello di un Gutenberg, un lavoro, cioè, che non restò individuale, bensì generò innumerevoli figli e che vive ancor oggi, perché era calcolato sulla base del bisogno del genere umano, un lavoro eterno, imperituro.

La coscienza umanitaria disprezza sia la coscienza del cittadino borghese sia quella dell'operaio. Il borghese, infatti, "s'indigna" solo di fronte ai vagabondi (a tutti quelli che "non hanno un'occupazione stabile") e alla loro "immoralità"; l'operaio "s'infuria" contro i *fannulloni*, i "poltroni", per i loro princìpi "immorali", cioè parassitari e asociali; ma l'umanitario ribatte loro: l'instabilità di tanti è soltanto opera tua, filisteo borghese! E tu, proletario, vorresti far *sgobbare* tutti quanti, riducendoli a *bestie da soma*, ma questo dipende dal fatto che tu stesso hai sgobbato finora come una bestia da soma e perciò sei forse diventato un po' asino! Certo, obbligando *tutti* a sgobbare allo stesso modo, tu vuoi alleviare la fatica, ma soltanto affinché tutti abbiano lo stesso tempo d'*ozio.* Ma che devono farsene del loro tempo d'ozio? Che cosa fa la tua "società" perché esso venga trascorso in modo *umano*? Essa non può che rimettere la scelta all'arbitrio individuale ed egoistico, e così il *vantaggio* che la tua società procura cade nelle mani dell'egoista, proprio come il vantaggio dello Stato borghese, ossia *l'assenza di un padrone personale dell'uomo*, non poté venir riempito dallo Stato di un contenuto umano e fu lasciato perciò all'arbitrio individuale.

Certo che l'uomo non deve avere padroni, non per questo però l'egoista deve di nuovo diventare padrone dell'uomo, bensì l'uomo dell'egoista. Certo che l'uomo deve avere i suoi momenti d'ozio, ma se l'egoista se ne approfitta, ecco che l'uomo ne resta privo; per-

ciò dovreste dare un significato umano al tempo d'ozio. Ma anche il vostro lavoro non lo intraprendete, voi operai, che per un insieme di impulsi egoistici, perché volete mangiare, bere, vivere; come potreste essere meno egoisti nei vostri ozi? Voi lavorate soltanto perché, finito il lavoro, è bello oziare (non far niente), ma quello che fate in quelle ore è affidato al *caso.*

Ma se all'egoismo deve venir sbarrata ogni porta, bisognerebbe aspirare a un comportamento del tutto "disinteressato", al disinteresse *totale*. Soltanto questo è umano, perché solo l'uomo è disinteressato; l'egoista è sempre interessato.

Proviamo ad ammettere il principio del disinteresse e domandiamo: non vuoi interessarti di niente, non entusiasmarti per niente, nemmeno per la libertà, per l'umanità, ecc.? "Ma che dici? Questo non è un interesse egoistico, non significa *essere interessati*, ma è un interesse umano, cioè – *teoretico*, cioè un interesse non per un singolo o per i singoli ('tutti'), ma per l'*idea,* per *l'*uomo!".

E non ti accorgi che tu non ti esalti che per la *tua* idea, per la *tua* idea di libertà?

E non ti accorgi inoltre che il tuo disinteresse è di nuovo, come l'interesse religioso, un interesse celeste? Il vantaggio dei singoli ti lascia comunque indifferente e tu potresti esclamare astrattamente: *fiat libertas*, *pereat mundus*. Tu non ti curi nemmeno del giorno che verrà e non hai assolutamente alcuna preoccupazione seria per le necessità del singolo, né per il tuo proprio benessere, né per quello degli altri: ma di tutto questo non t'importa niente, appunto perché sei un – sognatore esaltato.

Forse che l'umanitario sarà così liberale da considerare *umana* ogni possibilità umana? Al contrario! Egli certo non condivide il pregiudizio morale del filisteo a proposito della puttana, ma "il fatto che questa donna usi del suo corpo come di una macchina per far quattrini" [E. Bauer (Anonimo), *Béraud über die Freudenmädchen*, in "Allgemeine Literatur–Zeitung, n. 5, *op. cit.*, p. 26.] la rende per lui disprezzabile come "persona umana". Il suo giudizio è: la puttana non è una persona umana, ossia: nella misura in cui una donna è puttana, essa è inumana, disumanizzata. Inoltre: l'ebreo, il cristiano, il privilegiato, il teologo, ecc., non sono persone "umane"; quanto più sei ebreo, ecc., tanto meno sei umano. Ecco di nuovo l'imperativo categorico: critica e getta lontano da te ogni cosa che ti contraddistingua! Non essere ebreo o cristiano, ecc., ma uomo, uomo e nient'altro! Fai valere, contro ogni determinazione che ti limita, la tua umanità, diventa, per mezzo suo, un essere umano e *lìberati* da ogni barriera, fai di te un "uomo libero", cioè riconosci nell'umanità la tua *essenza* onnicomprensiva.

Ma io dico: tu sei certo qualcosa di più che non solo ebreo o cristiano, ecc., ma tu sei anche qualcosa di più che non "uomo". Queste sono idee, ma tu hai un corpo. Pensi di poter mai diventare "uomo come tale"? Pensi che i posteri non troveranno pregiudizi e barriere da rimuovere, per i quali le nostre forze non sono bastate? Oppure credi forse di essere arrivato, col tuo quarantesimo o cinquantesimo anno, ad un punto tanto avanzato che i giorni che verranno non dischiuderanno in te nient'altro perché tu sei già "uomo"? I posteri conquisteranno con la lotta più di una libertà di cui noi adesso non sentiamo nemmeno la mancanza. A che ti servirebbe ora quella libertà futura? Se tu non volessi tenere in alcun conto te stesso prima di essere diventato uomo, dovresti aspettare fino al

"giudizio universale", fino al giorno in cui l'uomo o l'umanità avrà raggiunto la perfezione. Ma siccome tu morirai certamente prima, che ne sarà del premio della tua vittoria?

Perciò ribalta la questione, piuttosto, e di' a te stesso: *io sono uomo*! Non c'è bisogno che io prima costruisca l'uomo in me, perché la natura umana già mi appartiene, come tutte le mie proprietà.

Ma come può uno – domanda il "critico" – essere al tempo stesso ebreo e uomo? In primo luogo, rispondo io, uno non può essere né semplicemente ebreo né semplicemente uomo, se "uno" e "ebreo" o "uomo" devono significare la stessa cosa: "uno" oltrepassa sempre quelle determinazioni e David può essere ebreo quanto vuole, ma non sarà mai "l'ebreo", nient'altro che ebreo, se non altro perché egli è *questo* ebreo. In secondo luogo non si può certo essere, in quanto ebrei, uomini, se essere uomini significa essere soltanto questa astrazione e niente di particolare, di determinato. In terzo luogo – ed è la cosa più importante – io ebreo posso essere completamente – tutto ciò che posso essere. Di Samuele o di Mosè non vi azzardereste a dire che si sarebbero potuti elevare al di sopra dell'ebraismo, sebbene dobbiate dire che non erano ancora "uomini". Essi erano appunto ciò che potevano essere. Le cose stanno diversamente con gli ebrei di oggi? Siccome voi avete scoperto l'idea dell'umanità, ne consegue forse che ogni ebreo si dovrebbe convertire a questa idea? Se lo può, lo farà e se non lo fa – vuol dire che non lo può. Che gliene importa della vostra pretesa e della *missione* di essere "uomo" che voi volete imporgli?

In quella "società umana" che l'umanitario promette non dev'essere assolutamente riconosciuto ciò che l'uno o l'altro ha di "particolare", non deve avere alcun va1ore ciò che ha carattere "privato". In questo modo si chiude perfettamente il cerchio del liberalismo, il quale ha nell'uomo e nella libertà umana il suo principio del bene, il suo Dio, e nell'egoista e in tutto ciò che è privato il suo principio del male, il suo diavolo. Come la persona particolare o privata aveva perduto nello "Stato" il suo valore (abolizione dei privilegi personali) e come la proprietà particolare (privata) non viene più riconosciuta nella "società dei lavoratori ovvero degli straccioni", così, nella "società umana", tutto ciò che è particolare o privato non viene preso in considerazione; quando la "pura critica" avrà portato a compimento il suo duro lavoro, si avrà finalmente un elenco completo di tutto ciò che va considerato "privato" e che si dovrà – lasciar andare "all'acuto senso della propria nullità".

Siccome Stato e società non sono sufficienti per il liberalismo umano, esso li nega e insieme li mantiene entrambi. Così prima si afferma che il compito del nostro tempo "non ha carattere politico, ma sociale" e poi si propugna nuovamente il futuro "Stato libero". In realtà la "società umana" è appunto l'una e l'altra cosa, lo Stato più generale e la società più generale. Soltanto che, contro lo Stato limitato, si afferma che esso si occupa troppo degli interessi privati di ordine spirituale (per esempio la fede religiosa della gente) e, contro la società limitata, che essa dà troppa importanza a interessi privati di ordine materiale. L'uno e l'altra devono lasciare gli interessi privati ai privati e preoccuparsi invece, come società umana, soltanto degli interessi umani generali.

I politici, proponendosi di abolire la *volontà propria* del singolo, il capriccio e l'arbitrio, non si accorsero che questi avevano un rifugio sicuro nella *proprietà*.

I socialisti, abolendo anche la *proprietà* dei beni, non si accorgono che essa ha una sopravvivenza sicura nell'*individualità propria* di ogni singolo, nelle sue *proprietà* o qualità peculiari. Solo denaro e beni costituiscono una proprietà, oppure ogni opinione [*Meinung*] è qualcosa di mio proprio [*ein Mein*], qualcosa che mi appartiene?

Bisogna allora abolire ogni *opinione* oppure renderla impersonale. Alla persona non è concessa alcuna opinione, ma invece, come la volontà personale fu trasferita allo Stato e la proprietà alla società, così anche l'opinione verrà demandata a *qualcosa di generale*, "all'uomo", diventando così l'opinione generare degli uomini.

Finché resta l'opinione, io ho il *mio* Dio (Dio è sempre soltanto il "mio Dio", un'opinione in cui io ho "fede"), dunque la *mia* fede, la mia religione, i miei pensieri, i miei ideali. Perciò deve nascere una fede generale degli uomini: il "*fanatismo della libertà*". Questa sarebbe infatti una fede che si accorderebbe con l' "essenza dell'uomo", e siccome "l'uomo" è razionale e ragionevole (tu ed io potremmo essere assai irragionevoli!), si tratterà di una fede razionale.

La volontà personale e la proprietà sono state rese *impotenti*: l'individualità propria e l'egoismo dovranno diventarlo.

In questo supremo sviluppo dell' "uomo libero", l'egoismo, l'individualità propria vengono combattuti per ragioni di principio e così alcuni scopi secondari, come il "benessere" sociale dei socialisti, ecc., spariscono di fronte alla sublime "idea dell'umanità". Tutto ciò che non è "universalmente umano" è qualcosa che si pone da parte, che soddisfa soltanto alcuni o uno solo, oppure, se soddisfa tutti, li soddisfa come singoli, non come "uomini", e viene definito perciò "egoistico".

Per i socialisti il fine supremo è ancora il *benessere*, così come per i liberali la libera *competizione*; adesso anche il benessere è libero e può procurarsi ciò che vuole, così come chi entrava in competizione (in concorrenza) poteva scegliersela.

Solo che, per partecipare alla competizione, è necessario che siate *cittadini borghesi*, per aver parte del benessere, è necessario che siate *lavoratori*. Ma né l'una né l'altra qualità sono ancora "l'uomo". L'uomo può godere del suo "vero bene" soltanto se è anche "libero spiritualmente"! Infatti l'uomo è spirito, perciò tutte le potenze che gli sono estranee, cioè che sono estranee allo spirito, tutte le potenze sovrumane, celesti, non umane debbono essere abbattute e il nome "uomo" dev'essere superiore ad ogni altro nome.

Così, in questa fine dell'età moderna (età dei moderni), la cosa principale ritorna ad essere quella che tale era all'inizio dell'età moderna: la "libertà spirituale".

Al comunista, in particolare, il sostenitore del liberalismo umanitario dice: se la società ti prescrive la tua attività, quest'ultima è certamente libera dall'influenza dei singoli, cioè degli egoisti, ma da questo non deriva necessariamente che essa sia un'attività *puramente umana* e neppure che tu sia veramente un organo dell'umanità. Quale sia il tipo di attività che la società richiede da te, resta ancora un fatto *casuale*: essa potrebbe impegnarti, per esempio, nella costruzione di un tempio oppure, anche a prescindere da questo, tu potresti impegnarti, seguendo un tuo impulso, in un'opera folle, non degna dell'uomo; anzi, dirò di più: tu lavori in fondo soltanto per sfamarti, cioè, in generale, per vivere, per amore della cara vita, non per maggior gloria dell'umanità. Si potrà parlare veramente di attività libera

solo se tu ti libererai da ogni balordaggine non degna dell'uomo, cioè se ti emanciperai dall'egoismo (dalla tua singolarità in quanto tale, non in quanto manifestazione dell'uomo) e se respingerai ogni pensiero che oscura l'uomo o l'idea dell'umanità e che quindi non è vero, insomma se tu non solo sarai indipendente nella tua attività, ma se il contenuto della tua attività sarà veramente e solamente umano e se tu vivrai e opererai per l'umanità soltanto. Ma non può essere questo il caso finché lo scopo delle tue aspirazioni è soltanto il *benessere* tuo o di tutti: ciò che tu fai per la società degli straccioni non è ancora niente per la "società umana".

Il lavorare da solo non ti rende ancora uomo, perché è qualcosa di formale e il suo oggetto è casuale; l'importante è invece vedere chi sei tu, il lavoratore. È possibile, per esempio, che tu lavori per un impulso egoistico (materiale), solo per procurarti da mangiare e così via; bisogna invece che il tuo lavoro giovi all'umanità, sia calcolato in base al bene dell'umanità, serva il progresso storico, cioè umano, insomma che sia un lavoro *umanitario*. Per questo occorrono due condizioni: la prima è che il lavoro torni a vantaggio dell'umanità, la seconda che esso sia compiuto da un "uomo". La prima condizione da sola può verificarsi in ogni lavoro, perché anche il lavoro della natura, per esempio quello degli animali, viene utilizzato dall'umanità per il progresso scientifico; la seconda condizione richiede che chi lavora conosca lo scopo umano del suo lavoro, e siccome egli può esserne cosciente solo se *si conosce come uomo*, la condizione decisiva è – l'*autocoscienza*.

Certamente è già una grossa conquista se tu non devi più essere un "lavoratore a cottimo", ma a questo modo tu acquisti soltanto quel tipo di coscienza che il lavoro a cottimo ti negava, la coscienza, cioè, del tuo lavoro come totalità, ma essa è ancora ben lontana dall'autocoscienza, dalla coscienza del tuo vero "sé" o "essenza", di te in quanto uomo. Al lavoratore resta ancora l'aspirazione a una "coscienza più alta" e, siccome la sua attività lavorativa non può appagarla, egli la dovrà soddisfare nel giorno di festa. Perciò i giorni di festa sono complemento necessario del suo lavoro ed egli si vede costretto a considerare umani l'uno e l'altro insieme: il lavoro e l'ozio, anzi ad attribuire all'ozio, ai giorni di festa, il carattere di vera elevazione. Egli lavora soltanto per sbarazzarsi al più presto del lavoro: vuole rendere libero il lavoro solo per liberarsi dal lavoro.

Insomma il suo lavoro non ha un contenuto che lo soddisfi, perché è semplicemente ordinato dalla società, non è che un dovere, un compito, un'occupazione e, d'altro canto, la sua società non può soddisfarlo, perché gli dà solo da lavorare.

Il lavoro dovrebbe soddisfare lui come uomo, invece soddisfa la società; la società dovrebbe considerarlo come uomo e invece lo considera come – lavoratore straccione o straccione che lavora.

Il lavoro e la società gli sono utili per soddisfare le sue esigenze non di uomo, ma di "egoista".

Così parla la critica contro la vita del lavoro. Essa rimanda allo "spirito", conduce la lotta dello "spirito contro la massa" [Cfr. B. Bauer (Anonimo), recensione a H. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, vol. II, Halle 1843, in "Allgemeine Literatur-Zeitung", n. 5, *op. cit.*, p. 24.] e dichiara che il lavoro comunista è lavoro di massa, privo di spiritualità. La massa, restia a lavorare com'è, ama alleggerirsi il lavoro. Nella letteratura, che oggi viene prodot-

ta in dimensioni di massa, questa pigrizia genera la ben nota *superficialità* che respinge lontano da sé "lo sforzo della ricerca". [Cfr. "Allgemeine Literatur-Zeitung", *ibidem*].

Perciò il liberalismo umanitario dice: voi volevate il lavoro; benissimo, anche noi lo vogliamo, ma lo vogliamo in misura completa. Noi non lo vogliamo per guadagnare ore d'ozio, ma per trovare in esso stesso ogni soddisfazione. Noi vogliamo il lavoro perché esso è il nostro sviluppo personale.

Ma anche il tipo di lavoro dev'essere conforme a queste esigenze! L'unico lavoro che onora l'uomo è il lavoro umano, autocosciente, il lavoro che non ha finalità "egoistiche", ma che fa dell'uomo il suo scopo ed è l'autorivelazione dell'uomo, cosicché si possa affermare: *laboro, ergo sum*, lavoro, cioè sono veramente uomo. L'umanitario vuole il lavoro dello *spirito* che trasforma, *elaborandola*, tutta la materia, vuole lo spirito stesso, che niente lascia nello stato tranquillo in cui si trova, che non si acquieta in nulla, che tutto analizza e modifica, che sottopone a rinnovata critica ogni risultato acquisito. Questo spirito inquieto è il vero lavoratore, cancella i pregiudizi, abbatte le barriere e le restrizioni e innalza l'uomo al di sopra di ogni cosa che potrebbe dominarlo, mentre il comunista lavoro solo per sé e nemmeno per libera scelta, ma per necessità, fa insomma un lavoro forzato.

Il lavoratore di questo tipo non è "egoistico", perché non lavora per dei singoli, né per sé né per altri singoli, quindi non per *privati*, ma per l'umanità e per il suo progresso: non allevia singoli dolori, non si cura di esigenze singole, ma rimuove barriere che tengono prigioniera l'umanità, distrugge pregiudizi che imperano per un'intera epoca, supera impedimenti che a tutti sbarrano il cammino, corregge errori che confondono gli uomini, scopre verità che varranno per tutti e per tutti i tempi, insomma – vive e lavora per l'umanità.

Ora, in primo luogo, lo scopritore di una grande verità sa bene che essa può essere utile agli altri uomini e, siccome tenersela gelosamente per sé non gli procura alcun piacere, la comunica; ma anche se egli ha questa consapevolezza che la sua comunicazione ha per gli altri un valore immenso, la sua verità non l'ha per questo cercata e trovata per gli altri, ma per se stesso, perché era una sua esigenza, perché l'ignoranza e le false credenze non gli davano pace finché non avesse raggiunto, impegnandosi al limite delle sue forze, la luce rischiaratrice.

Egli ha lavorato dunque per se stesso e per soddisfare le *sue* esigenze. Il fatto che la sua opera presenti una grande utilità per gli altri, e anche per i posteri, non le toglie il carattere *egoistico.*

In secondo luogo, anche se, come abbiamo visto, egli ha lavorato per se stesso, perché mai la sua opera sarebbe umana e quella dell'altro, invece, inumana, cioè egoistica? Forse perché questo libro, questo dipinto, questa sinfonia, ecc., è il lavoro di tutto il suo essere, in cui egli ha dato il meglio di sé, identificandovisi completamente, cosicché quell'opera manifesta completamente tutta la sua personalità, mentre l'opera di un artigiano rispecchia soltanto l'artigiano, cioè la sua abilità artigianale e non "l'uomo"? Nelle sue opere letterarie noi vediamo Schiller tutto intero, mentre in tante centinaia di stufe vediamo soltanto il fumista, non "l'uomo".

Ma questo significa forse qualcosa di più del fatto che in un'opera di quel tipo voi vedete *me stesso* nel modo più completo possibile e in un'opera dell'altro tipo, invece, soltanto la mia abilità? Ma non sono ancora *io* ciò che l'opera esprime? Ed esibire, con la propria opera, *se stesso* al mondo, elaborando ed esprimendo la *propria* personalità, non è forse più egoistico che non restare nascosti dietro il proprio lavoro? Replicherai certamente che tu manifesti l'uomo. Ma l'uomo che tu manifesti sei tu: tu manifesti solo te stesso, tuttavia con la differenza, rispetto all'artigiano, che quest'ultimo non sa condensarsi tutto in una sola opera, ma invece, per essere conosciuto per quel che è, va cercato negli altri rapporti della sua vita, mentre la tua esigenza che, per venire soddisfatta, ha dato origine a quell'opera, era di ordine – teoretico.

Ma replicherai che tu manifesti un uomo ben diverso, più degno, più elevato, più grande, un uomo che è più uomo di quell'altro. Ammettiamo pure che tu realizzi le possibilità umane più alte, che tu porti a compimento ciò di cui nessun altro è capace. In che cosa sta allora la tua grandezza? Proprio nel fatto che tu sei da più di altri uomini (la "massa"), sei più di quello che *gli uomini* comunemente sono, sei da più degli "uomini comuni", ossia essa sta proprio nella tua superiorità sull'uomo. Tu non ti distingui dagli altri uomini per il fatto d'essere uomo, ma per il fatto di essere un uomo "unico". Tu mostri certamente ciò che un uomo può compiere, ma dal fatto che tu, un uomo, lo abbia fatto, non discende assolutamente che lo possano fare anche altri, pure uomini: tu l'hai compiuto soltanto in quanto *unico* fra gli uomini e in ciò resti unico.

Non l'uomo costituisce la tua grandezza, ma *tu stesso* la crei, perché tu sei più che uomo soltanto e più potente di altri – uomini.

Si crede di non poter essere più che uomini: piuttosto non si può essere meno!

Si crede inoltre che qualsiasi conquista torni a vantaggio dell'uomo. Nella misura in cui io sono, in ogni momento della mia vita, uomo, oppure, come Schiller, svevo, oppure, come Kant, prussiano, oppure, come Gustavo Adolfo, miope, mi distinguerò certamente per la mia qualità di uomo o di svevo o di prussiano o di miope; ma la situazione in cui mi troverò, grazie alla mia qualità peculiare, non sarà molto diversa da quella della gruccia di Federico il Grande, divenuta famosa perché apparteneva a lui.

Al vecchio "rendete onore a Dio!" corrisponde il moderno "rendete onore all'uomo!". Ma io penso di tenermelo per me.

La critica, esigendo dagli uomini che siano "umani", esprime la condizione necessaria della socialità; soltanto l'uomo fra gli uomini, infatti, è *socievole*. Con ciò essa manifesta il suo fine *sociale*: la costruzione di una "società umana".

Fra le teorie sociali, la critica è indubbiamente la più completa, perché essa rimuove e svaluta tutto ciò che *separa* l'uomo dall'uomo: tutti i privilegi, tranne quello della fede. In essa, infatti, il principio d'amore del cristianesimo, il vero principio sociale, perviene alla sua espressione più pura e viene fatto l'ultimo tentativo possibile per togliere agli uomini l'esclusivismo e la scontrosità: è una battaglia contro l'egoismo considerato direttamente nella sua forma più pura e perciò più dura, nella forma dell'unicità, dell'esclusività.

"Come potete vivere davvero in modo sociale, finché fra voi sussiste anche una sola forma di esclusivismo? ".

Io chiedo invece, al contrario: come potete essere veramente unici finché sussiste fra di voi anche un solo legame? Se “siete una cosa sola”, non potete rendervi indipendenti; se un “vincolo” vi unisce, soltanto *insieme* siete qualcosa e dodici di voi formano una dozzina, migliaia di voi un popolo, milioni di voi l’umanità.

“Soltanto se voi stessi siete umani, potrete avere rapporti davvero umani fra di voi, così come soltanto se siete patrioti, potrete intendervi come patrioti”.

Benissimo, io controbatto: solo se siete unici, potrete avere rapporti reciproci tali che ognuno di voi possa essere veramente, in questi rapporti, quello che è.

Proprio il critico più conseguente sarà colpito nel modo più duro dalla maledizione del suo principio. Allontanando da sé un esclusivismo dopo l’altro, scuotendosi di dosso clericalismo, patriottismo, ecc., egli scioglie un legame dopo l’altro e si isola dal clericale, dal patriota, ecc., sinché alla fine, dopo che tutti i legami sono saltati, resta solo. Egli deve necessariamente escludere tutti coloro che hanno qualcosa di esclusivo o di privato e, alla fin fine, che cosa può esserci di più esclusivo della stessa persona singola, unica ed esclusiva?

Oppure egli ritiene che sarebbe meglio se *tutti* diventassero “uomini” e rinunciassero ad ogni esclusività? Proprio perché “tutti” significa “ogni singolo”, continua a sussistere il paradosso più stridente, giacché il “singolo” è l’esclusività stessa. Se l’umanitario non lascia al singolo niente di privato o di esclusivo, non ammette più né pensieri privati né follie private, se critica e rimuove tutto quanto, perché il suo odio contro il privato è assoluto e fanatico, se non conosce tolleranza alcuna nei confronti del privato, considerandolo *non umano*, la sua critica non potrà tuttavia distruggere la stessa persona privata, che, con la sua solidità, resiste ad ogni critica, ed egli dovrà contentarsi di dichiarare che quella persona è una “persona privata”, concedendole nuovamente, di fatto, tutti gli aspetti privati che voleva negarle.

Che cosa farà la società, se non vuole più occuparsi di niente di privato? Potrà annullare il privato? No, ma lo potrà “subordinare all’interesse comune, lasciando che la volontà privata, per esempio, stabilisca quanti giorni festivi vuole, purché non entri in contrasto con l’interesse generale”. [B. Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843, p. 66]. Tutto ciò che è privato viene *lasciato libero*, cioè non presenta per la società interesse alcuno.

“Prendendo le distanze dalla scienza, la Chiesa e la religiosità hanno affermato di essere ciò che in fondo sono sempre state, e cioè un affare puramente privato, anche se si erano celate sotto un aspetto diverso quando si erano fatte passare per la base e il fondamento necessario dello Stato. Ma anche allora, quando erano tutt’uno con lo Stato, divenuto, per causa loro, cristiano, esse non erano in fondo che la prova che lo Stato non aveva ancora sviluppato la sua idea politica universale e stabiliva soltanto diritti privati ... esse erano l’espressione più alta del fatto che lo Stato era una cosa privata e aveva a che fare soltanto con cose private. Se lo Stato troverà finalmente il coraggio e la forza di adempiere alla sua vocazione universale e di diventare libero, se sarà dunque anche in condizione di assegnare il loro posto agli interessi particolari e agli affari privati, allora religione e Chiesa saranno libere come non sono mai state. Esse verranno considerate come una questione assolutamente privata e come il soddisfacimento di un’esigenza di carattere puramente personale e, come tali, verranno lasciate completamente a se stesse e ogni singolo, ogni comunità e

ogni congregazione religiosa potranno provvedere alla salvezza dell'anima come vogliono e come ritengono necessario. Ognuno si occuperà della salvezza della propria anima nella misura in cui ciò costituirà una sua esigenza personale e sceglierà e retribuirà come padre spirituale chi gli sembrerà offrire maggiori garanzie di poter soddisfare quella sua esigenza. La scienza non avrà finalmente più niente a che vedere con queste cose". [B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich-Winterthur 1842, pp. 62-63].

Ma che cosa dovrebbe succedere? Forse che la vita sociale deve cessare ed ogni forma di socievolezza, di affratellamento, insomma tutto ciò che è stato creato dal principio dell'amore, dal principio sociale, deve scomparire?

Continuerà sempre a succedere che uno cerca un altro perché ne *ha bisogno* oppure che uno si adatta ad un altro perché ne *ha bisogno*! Ma la differenza è questa: allora il singolo si *unirà* veramente al singolo, mentre prima essi erano *legati* da un vincolo: il padre e il figlio, prima che questi abbia raggiunto la maggiore età, sono legati da un vincolo; dopo possono decidere autonomamente di stare insieme, ma prima *si appartenevano* necessariamente come membri della stessa famiglia (erano i "sudditi" della famiglia), dopo si uniscono come egoisti, il loro rapporto di parentela rimane, ma esso non li vincola più.

L'ultimo privilegio è in verità "l'uomo": di esso siamo forniti o dotati tutti. Infatti, come dice Bruno Bauer stesso: "Il privilegio resta, anche se viene esteso a tutti". [*Die Judenfrage*, *op. cit.* p. 60].

Il liberalismo passa così attraverso queste trasformazioni:

Primo: il singolo non *è* l'uomo, perciò la sua personalità singola non conta niente: né volontà personale, né arbitrio, né ordine o comando!

Secondo: il singolo non *ha* niente di umano, perciò non deve esistere il mio o il tuo: non deve esistere la proprietà.

Terzo: siccome il singolo non è uomo e non ha niente di umano, non deve esistere neppure: in quanto egoista, dev'essere distrutto dalla critica con tutto il suo egoismo per far posto all'uomo, all' "uomo finalmente trovato".

Sebbene il singolo non sia l'uomo, l'uomo è tuttavia presente in ogni singolo e, come ogni spirito e tutto ciò che è divino, ha in lui la sua esistenza. Perciò il liberalismo politico assegna al singolo tutto ciò che gli spetta in quanto "uomo di nascita", in quanto è nato uomo, e quindi, fra l'altro, la libertà di coscienza, il possesso, ecc., insomma i "diritti dell'uomo"; il socialismo concede al singolo ciò che gli spetta in quanto uomo *attivo*, cioè uomo "che lavora"; il liberalismo umanitario, infine, dà al singolo ciò che egli ha come "uomo", cioè tutto ciò che appartiene all'umanità. Ma a questo modo il singolo non ha proprio niente e l'umanità ha tutto. Viene così richiesta inequivocabilmente e pienamente la necessaria "rinascita" predicata dal cristianesimo: diventa una nuova creatura, diventa "uomo"!

Potrebbe venire in mente perfino il finale del *Pater Noster*. All'uomo appartiene il *dominio* (la "forza" o *dynamis*); per questo nessun singolo può essere signore, ma l'uomo è il signore dei singoli; dell'uomo è il *regno*, cioè il mondo, per questo il singolo non dev'essere proprietario, ma l'uomo, cioè "tutti", dispongono del mondo come di una loro proprietà; all'uomo va resa gloria per ogni cosa: a lui la *glorificazione* (*doxa*) e la magnificenza, per-

ché l'uomo o l'umanità è lo scopo del singolo, per il quale questi lavora, pensa, vive e per maggior gloria del quale deve diventare "uomo".

Gli uomini hanno cercato finora in tutti i modi un tipo di comunità in cui le loro varie differenze diventassero "inessenziali"; aspiravano al livellamento e quindi all'*eguaglianza*, volevano essere tutti uniti, il che non significa nient'altro che questo: cercavano un signore, un vincolo, una fede ("noi crediamo tutti in un solo Dio"). Per gli uomini non può esserci niente di più comune a tutti e di più uguale per tutti dell'uomo stesso, e in questa comunanza il bisogno d'amore ha trovato il suo soddisfacimento: esso non ebbe pace finché non ebbe prodotto quest'ultimo livellamento, appianato ogni disuguaglianza e affratellato l'uomo con l'uomo. Ma proprio in questa comunanza, decadenza e caduta saranno clamorose come non mai. In una comunità più limitata il francese stava ancora contro il tedesco, il cristiano contro il maomettano, ecc. Ora invece *l*'uomo si mette contro *gli* uomini, ovvero, giacché gli uomini non sono l'uomo, l'uomo si mette contro il mostro inumano [*Unmensch*].

Al principio: "Dio è diventato uomo" segue adesso l'altro: "L'uomo è diventato l'io". Questo è *l'io umano*. Ma noi ribaltiamo quel principio e diciamo: io non ho potuto trovare me stesso fino a che mi sono cercato come uomo. Ma se ora si scopre che l'uomo vuol diventare io e acquistarsi in me una corporalità, io mi accorgo che tutto dipende solo da me e che l'uomo, senza di me, è perduto. Ma io non ho nessuna voglia di rendermi uno scrigno di quest'essere sacrosanto, e di qui in avanti non domanderò se nella mia attività sono un uomo o un mostro inumano: via da me questo *spirito*!

Il liberalismo umanitario si mette all'opera in modo radicale. Se tu anche solo in un punto vuoi essere o avere qualcosa di particolare, se tu vuoi conservare anche un solo privilegio nei confronti degli altri, se tu avanzi delle pretese su di un diritto che non è uno dei "diritti universali dell'uomo", allora tu sei un *egoista*.

Benissimo! Io non voglio essere o avere qualcosa di particolare rispetto agli altri, non voglio rivendicare alcun privilegio nei loro confronti, ma il fatto è che io non mi misuro nemmeno alla stregua degli altri e che non voglio affatto avere un *diritto*. Io voglio essere e avere tutto ciò che posso essere e avere. Che m'importa se altri sono o hanno *qualcosa di simile*? La stessa, identica cosa non possono né esserla né averla. Io non reco loro alcun *danno*, così come non reco alcun danno alla roccia per il fatto che, rispetto a essa, ho il "vantaggio" di camminare. E se gli altri *potessero* avere quello che io ho, l'avrebbero.

Non recar *danno* agli altri: a questo mira l'esigenza per cui non si devono aver privilegi. Rinunciare ad ogni "vantaggio": questa è la più rigorosa teoria della rinuncia. Non bisogna considerarsi "qualcosa di particolare", per esempio ebreo o cristiano. Bene, io non mi considero qualcosa di particolare: io mi considero *unico*. Io ho certamente delle *somiglianze* con altri, ma questo vale soltanto per la comparazione, per la riflessione: nei fatti io sono incomparabile, unico. La mia carne non è la vostra carne, il mio spirito non è il vostro spirito. E se li riconducete ai vostri concetti generali di "carne" e "spirito", questi sono *pensieri* vostri, che niente hanno a che fare con la *mia* carne, col *mio* spirito e dai quali meno che mai discende una "missione" per me e per ciò che è mio.

Io non voglio riconoscere e rispettare niente in te, né il proprietario né lo straccione e nemmeno semplicemente l'uomo, ma voglio *usufruire* di te. Io trovo che il sale mi rende più saporiti i cibi e perciò lo sciolgo; io riconosco nel pesce un alimento e perciò me ne cibo; in te io scopro il dono di rallegrarmi la vita e perciò ti scelgo come compagno. Oppure nel sale studio la cristallizzazione, nel pesce l'animalità, in te gli uomini, ecc. Per me conti soltanto per quel che sei per me, cioè come mio oggetto e, in quanto *mio* oggetto, come mia proprietà.

Il liberalismo umanitario è il trionfo della straccioneria. Ed è inevitabile che noi scendiamo all'infimo gradino della straccioneria e della miseria, se vogliamo arrivare all'*individualità propria*, giacché dobbiamo spogliarci di tutto ciò che ci è estraneo. Ma niente appare più cencioso – dell'uomo nudo.

Eppure è già più che straccioneria se io getto via da me anche l'uomo, perché sento che mi è estraneo e che non posso menarne vanto. Non si tratta più di semplice straccioneria: caduti a terra gli ultimi stracci, rimane la vera nudità, spogliata di tutto ciò che le è estraneo. Lo straccione si è spogliato anche della straccioneria, così ha smesso di essere ciò che era, uno straccione.

Io non sono più uno straccione, lo sono solo stato.

Fino ad ora la discordia non è potuta scoppiare veramente, perché si trattava solo di una disputa fra liberali vecchi e nuovi, una disputa fra coloro che concepiscono la "libertà" in misura limitata e coloro che vogliono la "piena misura" della libertà, insomma fra i *moderati* e gli *smodati*. Tutto gira intorno alla questione: *quanto* dev'essere *libero l'uomo*? Che debba essere libero, è fede comune: per questo sono tutti liberali. Ma il mostro inumano che si nasconde in ogni singolo, come potrà essere frenato? Come si può fare affinché, liberando l'uomo, non si liberi pure quello?

Il liberalismo, in tutte le sue forme, ha un nemico mortale, un opposto insuperabile, come Dio ha il diavolo: all'uomo s'accompagna necessariamente il mostro inumano, il singolo, l'egoista. Né Stato né società né umanità possono dominare questo diavolo.

Il liberalismo umanitario si pone il compito di dimostrare agli altri liberali che ciò che essi vogliono non è ancora la vera "libertà".

Se gli altri liberali, infatti, avevano presenti solo casi singoli e isolati di egoismo ed erano ciechi per la grande maggioranza dei casi, il liberalismo radicale, invece, ha di fronte a sé l'egoismo "in massa", rigetta nella massa tutti coloro che non fanno della libertà la propria causa, così come fa lui: il mostro inumano e l'uomo si trovano così, alla fine, nettamente separati, nemici l'uno dell'altro sotto i nomi rispettivi di "massa" e di "critica", [Cfr. B. Bauer, recensione a Hinrichs, *op. cit.*, in "Allgemeine Literatur-Zeitung" n. 5, *op. cit.*, p. 23 e M. Hirzel, *Korrespondenz aus Zürich*, in "Allgemeine Literatur-Zeitung" n. 5, *op. cit.*, p. 12 e sgg.] anzi di "critica libera e umana" [Cfr. *Judenfrage*, p. 114), come essa viene definita per distinguerla dalla critica grossolana, per esempio, da quella religiosa.

La critica esprime la speranza di poter vincere contro la massa intera, "rilasciandole un certificato generale di miseria". ["Allgemeine Literatur-Zeitung" n. 5, *op. cit.*, p. 15]. Essa vuole aver ragione in tutti i casi e si rappresenta ogni lotta dei "pavidi e timorosi" come una egoistica *pretesa di aver ragione*, come una meschinità, una miseria. Ogni litigio perde

importanza e i battibecchi meschini vengono lasciati cadere perché, con la critica, entra in campo un nemico comune. "Voi siete tutti quanti egoisti, gli uni come gli altri!". Adesso gli egoisti si coalizzano contro la critica.

Veramente gli egoisti? No, essi combattono contro la critica proprio perché essa li accusa di egoismo; essi non confessano di essere egoisti. Così la critica e la massa poggiano sulla stessa base: ambedue lottano contro l'egoismo, lo respingono da sé e lo attribuiscono l'una all'altra.

La critica e la massa perseguono lo stesso scopo: la libertà dall'egoismo, e disputano solamente su quale di loro si avvicini di più allo scopo o l'abbia addirittura raggiunto.

Gli ebrei, i cristiani, gli assolutisti, gli oscurantisti e gli illuministi, i politici, i comunisti, tutti, insomma, respingono da sé l'imputazione di egoismo e, siccome adesso la critica rivolge loro quest'accusa senza mezzi termini e nel senso più ampio, tutti si *giustificano* di fronte all'accusa di egoismo e lottano – contro l'egoismo, cioè contro lo stesso nemico contro il quale la critica muove guerra.

La critica e la massa sono ambedue nemiche degli egoisti, e ambedue vogliono liberarsi dall'egoismo, sia purificando ed emendando *se stesse* sia ribaltando l'accusa sulla controparte.

Il critico è il vero "portavoce della massa", alla quale porta il "semplice concetto e il modo d'esprimersi" dell'egoismo, mentre i portavoce ai quali la "Allgemeine Literatur-Zeitung" (n. 5, p. 24) nega il trionfo erano solo cialtroni. Il critico è il principe e il condottiero della guerra di liberazione contro l'egoismo; il suo nemico è anche il nemico della massa. Ma egli è al tempo stesso nemico della massa, soltanto non un nemico che le sta di fronte, ma un nemico amichevole, che fa schioccare la frusta dietro ai pavidi per incitarli.

Così il contrasto fra la critica e la massa si riduce al seguente scambio di battute: "Voi siete egoisti!". "No, non lo siamo!". "Ve lo dimostrerò!". "Aspetta la nostra giustificazione!".

Prendiamole allora per quel che ciascuna pretende di essere, cioè per non egoiste, e per quel che si considerano l'un l'altra, cioè per egoiste. Esse sono egoiste e non lo sono.

La critica dice precisamente: tu devi liberare completamente il tuo io da tutte le limitazioni, in modo che divenga un io *umano*. Io dico: liberati quanto puoi e avrai fatto ciò che sta in tuo potere; infatti non è dato a tutti di superare ogni barriera, ossia, per parlare più chiaramente: non per tutti è una barriera ciò che lo è per alcuni. Perciò non preoccuparti delle barriere degli altri; è sufficiente che tu abbatta le tue. Chi è mai riuscito ad abbattere anche una sola barriera *per tutta l'umanità*? Non ci sono, oggi come sempre, innumerevoli persone che si trascinano dietro tutte le "barriere dell'umanità"? Chi abbatte una delle *sue* barriere può aver mostrato ad altri la via e il modo, ma l'abbattimento delle *loro* barriere resta cosa loro. E in effetti nessuno fa altro che questo. Pretendere dalle persone che diventino completamente "uomini", significa esigere che buttino giù tutte le barriere umane. Ma questo è impossibile, perché *l*'uomo non ha barriere. Io, certo, ne ho, ma a me non importano altro che le *mie* e soltanto queste potrò superare. Un io *umano* non posso diventarlo, perché io sono appunto io e non soltanto uomo.

Ma vediamo se la critica non ci ha insegnato qualcosa di cui possiamo far tesoro. Essa dice che io non sono libero se non sono senza interesse, che non sono uomo se non sono

disinteressato? Orbene, anche se non m'importa poi molto di essere libero o di essere uomo, non voglio tuttavia lasciar passare senza sfruttarla nessuna occasione di affermare *me stesso* o di farmi valere. La critica mi offre quest'occasione insegnandomi che, se permetto che qualcosa si fissi in me e divenga indissolubile, io ne divengo schiavo e prigioniero, cioè un ossesso. Un interesse qualsiasi, se io non posso sbarazzarmene, mi cattura e mi rende suo schiavo: non è più mia proprietà, ma io sono proprietà sua. Accogliamo perciò la raccomandazione della critica di non lasciar diventare stabile nessuna parte della nostra proprietà e di sentirci bene soltanto nel – *dissolvere*.

Se la critica dice allora: "Tu sei veramente uomo soltanto se critichi e dissolvi senza tregua!", noi rispondiamo: uomo lo sono in ogni caso, e io sono io comunque; perciò voglio preoccuparmi soltanto di assicurarmi la mia proprietà e, per farlo, voglio ritirarla ogni volta in me, annientare in essa ogni moto d'indipendenza e inghiottirla prima che possa diventare qualcosa di fisso e di stabile, un' "idea fissa" o un "morbo".

Ma io non mi comporto così per realizzare la mia "vocazione umana": la voce che me lo suggerisce è solo la mia. Io non mi vanto di dissolvere tutto ciò che un uomo può dissolvere e, per esempio, finché non ho dieci anni, non critico l'assurdità dei comandamenti, ma sono comunque uomo, anzi, agisco da uomo proprio perché per il momento non li critico. Insomma io non ho vocazione alcuna e non ne perseguo alcuna, neppure quella di essere uomo.

Forse che in questo modo respingo tutto ciò che i molteplici sforzi del liberalismo ci hanno fatto conquistare? No, non sia mai che qualche conquista vada perduta! Ma ora che "l'uomo", grazie al liberalismo, è divenuto libero, io volgo semplicemente lo sguardo di nuovo su me stesso e mi dico apertamente: ciò che l'uomo sembra aver guadagnato, l'ho guadagnato *io* soltanto.

L'uomo è libero se "l'uomo è per l'uomo l'essere supremo". Il compimento del liberalismo comporta dunque che ogni altro essere supremo venga annientato, che la teologia si ribalti in antropologia, che Dio e la sua grazia vengano scherniti, che l' "ateismo" diventi universale.

L'egoismo della proprietà ha subìto un'ultima sconfitta il giorno in cui il "mio Dio" è diventato senza senso; infatti Dio esiste solo nella misura in cui si prende a cuore la salvezza del singolo, ossia nella misura in cui questi cerca in lui la sua salvezza.

Il liberalismo politico ha abolito la disuguaglianza fra padroni e servi, ci ha reso *senza padroni*, anarchici. Il padrone è stato così allontanato dal singolo, dall' "egoista", per diventare un fantasma: la legge o lo Stato. Il liberalismo sociale abolisce la disuguaglianza del possesso, cioè quella fra ricchi e poveri, e ci rende *senza possesso* o senza proprietà. La proprietà viene strappata al singolo e affidata a quel fantasma che ha nome "società". Il liberalismo umano ci rende *senza Dio*, atei. Per questo il Dio del singolo, il "mio Dio", deve venir abolito. Ora, è vero che l'abolizione dei padroni comporta quella dei servi, che quella del possesso comporta quella delle preoccupazioni e che quella di Dio comporta quella del pregiudizio, perché con il padrone scompare il servo, col possesso le preoccupazioni che esso provoca e con Dio, che è tanto ben radicato, cade il pregiudizio, ma siccome il padrone rinasce come Stato, il servo ricompare come suddito, siccome il possesso diviene proprietà

della società e la preoccupazione risorge nel lavoro, e siccome il pregiudizio "Dio" diventa il pregiudizio "uomo", rinasce una nuova fede, la fede nell'umanità o nella libertà. Al posto del Dio del singolo viene adesso innalzato il Dio di tutti, cioè "l'uomo": "essere uomini è il fine supremo di noi tutti". Ma siccome nessuno può diventare completamente ciò che è espresso dall'idea "uomo", l'uomo rimane per il singolo un aldilà sublime, un essere supremo non ancora raggiunto, un Dio. Ma al contempo esso è il "vero Dio" perché ci è perfettamente conforme, essendo il nostro proprio "*Sé*": è noi stessi, ma in quanto separati da noi e innalzati al di sopra di noi.

Nota

La valutazione precedente della "libera critica umana", come pure gli altri accenni sparsi in questo libro, concernenti le opere di tale corrente, fu messa per iscritto in modo frammentario, man mano che uscivano i libri in questione, e non ho fatto praticamente altro che collegare questi frammenti. Ma la critica avanza senza tregua e rende necessario perciò che ora, dopo aver finito di scrivere il mio libro, io ne parli nuovamente e inserisca questa nota conclusiva.

Ho davanti a me l'ultimo numero, l'ottavo, della "Allgemeine Literatur-Zeitung" di Bruno Bauer.

Ed ecco qui nuovamente "gli interessi generali della società". Ma la critica ha riflettuto e ha dato una determinazione a questa "società", distinguendola così da una forma con la quale si era finora confusa: lo "Stato". Quest'ultimo veniva esaltato, negli scritti precedenti, come "Stato libero"; ora, invece, viene completamente lasciato cadere, perché ci si accorge che esso non può realizzare in nessun modo il compito della "società umana". Nel 1842, è vero, la critica si era "vista costretta a identificare per un momento l'essere umano e l'essere politico", ma ora ha scoperto che lo Stato, sia pure come "Stato libero", non è la società umana, ovvero, come la critica potrebbe anche dire, il popolo non è "l'uomo". Noi abbiamo visto come la critica ha liquidato la teologia e ha dimostrato chiaramente che, davanti all'uomo, Dio sprofonda; adesso la vediamo ugualmente venire a un chiarimento con la politica e mostrare che, davanti all'uomo, popoli e nazionalità svaniscono: la vediamo dunque prendere le distanze dalla Chiesa e dallo Stato, dichiarando entrambi "inumani", e presto la vedremo anche provare (già è sul punto di tradirsi) che, davanti all'uomo, la "massa", che essa tuttavia definisce "essere spirituale", appare priva di ogni valore. Come avrebbero potuto conservarsi, di fronte allo spirito supremo, gli "esseri spirituali" minori! "L'uomo" abbatte i falsi idoli.

Il critico intende dunque ora prendere in esame la "massa": egli contrapporrà alla massa "l'uomo" e la combatterà da questo punto di vista. "Qual è adesso l'oggetto della critica?". "La massa, un essere spirituale!". Il critico "imparerà a conoscerla" e troverà che essa si pone in contraddizione con "l'uomo": il critico proverà che essa è "inumana" e questa dimostrazione gli riuscirà certo altrettanto bene delle precedenti, che provavano il carattere inumano della divinità e della nazionalità, ossia della Chiesa e dello Stato.

La massa viene definita come "il prodotto più significativo della rivoluzione: una moltitudine ingannata che le illusioni dell'illuminismo politico, anzi di tutto l'illuminismo settecentesco, hanno gettato in uno scontento infinito". La rivoluzione soddisfece, col suo risultato, alcuni e ne lasciò scontenti altri; la parte soddisfatta è la borghesia (*bourgeoisie*, filistei, ecc.), quella insoddisfatta è appunto – la massa. Se intendiamo così le cose, il critico stesso non appartiene alla "massa"?

Ma gli insoddisfatti si trovano in una confusione ancora più grande e la loro insoddisfazione si esprime in uno "scontento infinito". E loro maestro vuole appunto diventare il critico, che è anch'egli insoddisfatto. Egli non può volere o raggiungere altro fine che questo: trar fuori quell' "essere spirituale", la massa, dal suo scontento e "risollevare" gli scontenti, cioè insegnar loro l'atteggiamento giusto nei confronti dei risultati della rivoluzione, risultati che è ormai necessario superare; egli può diventare il capo della massa, il suo portavoce risoluto. Questo è il motivo per cui egli vuole anche "superare la profonda spaccatura che lo separa dalla moltitudine". Da coloro che "vogliono innalzare le classi inferiori" egli si distingue per il fatto che egli vuol liberare dallo "scontento" non solo quelle, ma anche se stesso.

Ma d'altro canto la sua coscienza non lo inganna affatto, quando gli fa considerare la massa come l' "avversario naturale della teoria" e gli fa prevedere che "quanto più questa teoria si svilupperà, tanto più renderà compatta la massa". Infatti il critico non può né illuminare né soddisfare la massa con il suo *presupposto*, cioè con "l'uomo". Se la massa è, di fronte alla borghesia, soltanto "la classe popolare, la classe inferiore", politicamente insignificante, è inevitabile che, di fronte all' "uomo", essa sia ancora di più "soltanto una massa", una massa umanamente insignificante, anzi inumana, ossia una moltitudine di mostri inumani.

Il critico fa piazza pulita di tutto ciò che è umano e, partendo dal suo presupposto secondo cui l'umano è il vero, opera contro se stesso, negando il carattere di umano a tutto ciò a cui finora era stato attribuito. In questo modo egli non fa che manifestare chiaramente che "l'umano" è soltanto nella sua testa, mentre l'inumano si può trovare dappertutto. L'inumano è il reale, ciò che è presente dovunque e il critico, dimostrando che esso "non è umano", enuncia soltanto la proposizione tautologica che l'inumano non è umano.

Ma che cosa accadrebbe se l'inumano, voltando coraggiosamente e risolutamente le spalle a se stesso, si liberasse anche del critico che lo tormenta, lasciandolo solo con le sue obiezioni, dalle quali non si sente più minimamente toccato? "Tu mi chiami 'inumano' " potrebbe dirgli "e io lo sono veramente – ma solo per te: lo sono soltanto perché tu mi contrapponi all'umano. Io ho disprezzato me stesso solo finché mi sono lasciato inchiodare in questa contrapposizione. Ero spregevole, visto che cercavo il mio 'io migliore' fuori di me; ero inumano, perché sognavo l' 'umano'; assomigliavo a quelle persone pie che bramano il loro 'vero io' e restano sempre 'poveri peccatori'; io mi concepivo solo confrontandomi con altri; insomma, io non ero il tutto in tutto, non ero – *unico*. Ma adesso smetto di considerarmi inumano, smetto di misurarmi e di lasciarmi misurare in relazione all'uomo, smetto di riconoscere qualcosa al di sopra di me, e con questo ti saluto, caro il mio critico umanitario! Inumano, lo sono solo stato, ma ora non lo sono più: adesso sono l'unico, an-

zi, sono, per tuo scandalo, l'egoista, ma non l'egoista in quanto si lascia misurare in base alla contrapposizione con l'umano, l'umanitario e il disinteressato, bensì l'egoista come – unico".

C'è anche un'altra frase, nella solita rivista, che merita la nostra attenzione: "La critica non stabilisce dogmi e vuole soltanto conoscere le *cose*".

Il critico ha paura di diventare "dogmatico" o di stabilire dogmi. È naturale: in questo modo egli diventerebbe proprio il contrario di un critico, cioè un dogmatico; se come critico è buono, diventerebbe cattivo o diventerebbe, da disinteressato, egoista, ecc. "Niente dogmi!" è il suo – dogma. Infatti il critico rimane allo stesso identico livello del dogmatico: il livello dei *pensieri.* Proprio come il dogmatico, egli parte sempre da un pensiero, ma qui prende un'altra strada, perché non smette mai di mantenere il pensiero originario nel *processo del pensiero*, insomma non permette che si stabilizzi. Egli fa valere questo processo del pensiero contro la credulità verso il pensiero, e il progresso, nel pensare, contro la stabilità. Di fronte alla critica nessun pensiero è sicuro, perché essa è il pensare stesso, ovvero lo spirito pensante.

Per questo io vado ripetendo che il mondo religioso – ed esso è appunto il mondo dei pensieri – raggiunge il suo perfetto compimento con la critica, perché il pensare stesso vi sopravanza ogni pensiero, non consentendogli di fissarsi una volta per tutte, "egoisticamente". Dove andrebbe a finire la "purezza della critica", la purezza del pensare, se anche un solo pensiero si sottraesse al processo del pensare? Con questo si spiega anche il fatto che il critico osa perfino, di tanto in tanto, prendersi gioco (magari a bassa voce) del pensiero dell'uomo, dell'umanità e dello spirito umanitario, perché intuisce che queste idee sono vicine a fissarsi in dogmi. Ma egli non può dissolvere nessuna di queste idee finché non ne ha trovata una – "più elevata" in cui quella possa risolversi; egli, infatti, si muove appunto soltanto – fra i pensieri. Questo pensiero più elevato potrebbe manifestarsi come il movimento stesso del pensare o come il processo del pensare stesso, cioè come il pensiero del pensare o della critica.

In questo modo la libertà del pensiero giunge effettivamente al suo perfetto compimento, la libertà dello spirito celebra il suo trionfo: infatti i pensieri singoli, "egoistici", hanno ormai perduto la loro violenza dogmatica. Non è rimasto che un solo dogma – quello del libero pensare o della critica.

Contro tutto ciò che appartiene al mondo del pensare, la critica ha ragione, cioè ha potere: essa è la vincitrice. La critica e solo la critica "è all'altezza dei tempi". Dal punto di vista del pensiero non c'è potenza alcuna che possa essere superiore alla sua ed è un piacere vedere come questo drago ingoia con facilità, come se niente fosse, tutti gli altri mostriciattoli del mondo dei pensieri. E certo ognuno di quei vermi si contorce in ogni specie di "giri di frase", ma tutti finiscono per essere schiacciati.

Io non sono un avversario della critica, cioè non sono un dogmatico, e non mi sento morso dal dente del critico, con cui questi sbrana il dogmatico. Se io fossi un "dogmatico", porrei in cima a tutto un dogma, cioè un pensiero, un'idea, un principio, e poi lo perfezionerei, da "sistematico", costruendoci intorno un sistema, cioè un edificio concettuale. Se invece fossi un critico, cioè un avversario del dogmatico, condurrei la lotta del libero

pensare contro il pensiero singolo, che asservisce, difenderei il pensare contro il pensato. Ma io non sono né il campione di un pensiero né quello del pensare; poiché “io”, e da questo “io” prendo le mosse, non sono un pensiero e neppure consisto nel pensare. Su di me, l’innominabile, s’infrange il regno dei pensieri, del pensare e dello spirito.

La critica è la lotta dell’ossesso contro la possessione in quanto tale, contro ogni possessione, una lotta che si fonda sulla consapevolezza del fatto che la possessione, ossia, per usare le parole del critico, il rapporto religioso e teologico, è presente ovunque. Egli sa che non solo in rapporto a Dio, ma anche in rapporto ad altre idee, quali il diritto, lo Stato, la legge, ecc., ci si comporta in modo religioso o devoto, ossia egli riconosce ovunque la possessione. Il critico vuole dunque dissolvere i pensieri per mezzo del pensare, ma io dico invece che solo la spensieratezza, l’assenza di pensieri, mi salva veramente dai pensieri. Non dunque il pensare, ma il mio essere senza pensieri, ossia io, l’impensabile, l’inconcepibile, libero me stesso dalla possessione.

Uno scrollone mi serve quanto il più accurato pensiero, stirandoci le membra scuotiamo via il tormento dei pensieri, balzando in piedi scacciamo dal petto l’incubo del mondo religioso, un grido di giubilo ci scarica di pesi sopportati da anni. Ma l’immensa importanza di un grido gioioso e spensierato non ha potuto essere riconosciuta nella lunga notte del pensiero e della fede.

“Quale goffa fatuità, voler risolvere i problemi più ardui e liquidare i compiti più complessi con un’*interruzione*!”.

Ma tu hai dei compiti solo se tu stesso te li assegni! Finché te li assegni, non ti lasceranno in pace. Ora, io non ho proprio niente in contrario al fatto che tu pensi e, pensando, elabori mille pensieri; ma tu, che ti sei posto dei compiti, non dovresti esser capace di sovvertirli di nuovo? Bisogna proprio che tu resti legato a questi compiti e che essi diventino assoluti?

Basterà un esempio: si è voluto screditare il governo perché fa uso di mezzi violenti contro le idee e procede col potere poliziesco della censura contro la stampa, facendo di una battaglia letteraria una battaglia personale. Come se si trattasse solamente di pensieri, come se, contro i pensieri, ci si dovesse comportare in modo disinteressato, rinnegando e sacrificando se stessi! Forse che quei pensieri non attaccano direttamente i governanti e non provocano l’egoismo? Forse che i sostenitori di quei pensieri non avanzano la pretesa *religiosa* che i loro stessi nemici venerino la potenza del pensiero, delle idee, anzi soccombano volontariamente e pieni di abnegazione solo perché la divina potenza del pensiero, Minerva, lotta nel campo avverso? Ma questo sarebbe un atto da ossessi, un sacrificio religioso. Certo, anche i governanti sono prigionieri di un pregiudizio religioso e seguono la potenza direttrice di un’idea o di una fede; ma essi sono al tempo stesso egoisti inconfessati e proprio nella lotta contro i nemici il loro egoismo trattenuto erompe: posseduti dalla loro fede, essi sono però al tempo stesso non posseduti dalla fede degli avversari, ossia sono, nei confronti di questa, egoisti. Se si vuol muovere loro un rimprovero, si dovrà dire che anch’essi, come gli altri, sono posseduti dalle loro idee.

Contro i pensieri non devono scendere in campo poteri egoistici, polizieschi, ecc.: così ritengono i fedeli devoti del pensiero. Ma il pensare e i suoi pensieri per *me* non sono cose sacre e io difendo *la mia pelle* contro di essi. Può darsi che il mio comportamento sia

irragionevole; ma se io accettassi degli obblighi verso la ragione, dovrei poi sacrificarle ciò che ho di più caro, come fece Abramo!

Nel regno del pensiero, che è, come il regno della fede, il regno celeste, ha certo torto chiunque adoperi il potere *senza il pensiero*, così come, nel regno dell'amore, ha torto chiunque agisca senza amore ossia, sebbene sia cristiano e viva dunque nel regno dell'amore, si comporti tuttavia in modo non cristiano: in questi regni, ai quali ritiene di appartenere e alle cui leggi tuttavia si sottrae, egli è un "peccatore" o un "egoista". Ma, d'altro canto, egli può sottrarsi al dominio di questi regni soltanto rendendosi, nei loro confronti, un *delinquente*.

Anche qui il risultato è lo stesso: la battaglia di chi pensa contro il governo ha certo ragione, cioè potere, finché viene condotta contro i pensieri di quest'ultimo (il governo ammutolisce e non sa obiettare nulla che abbia una rilevanza letteraria), ma si trova invece nel torto, cioè nell'impotenza, finché contro un potere personale non sa mettere in campo altro che pensieri (la potenza egoistica tappa la bocca al pensatore). La battaglia teoretica non può portare alla vittoria completa e il sacro potere del pensiero soggiace al potere dell'egoismo. Soltanto la battaglia egoistica, la battaglia fra egoisti da una parte e dall'altra, può mettere in chiaro le cose.

Ma quest'ultimo passo: fare del pensiero stesso una cosa [*Sache*] dell'arbitrio egoistico, una cosa dell'unico, per così dire un suo trastullo o capriccio amoroso, togliendogli il suo significato di "ultimo e decisivo potere", questa degradazione e dissacrazione del pensiero, questo equiparare l'io che pensa e l'io che non pensa, questa grezza ma reale "eguaglianza" – a questo la critica non può giungere, perché essa stessa non è che la sacerdotessa del pensare e al di là del pensare non vede altro che – il diluvio.

La critica afferma certamente, per esempio, che la libera critica può vincere contro lo Stato, però si difende al tempo stesso dal rimprovero, mossole dal governo dello Stato, secondo cui essa è "arbitrio e impudenza"; essa ritiene dunque che "arbitrio e impudenza" non potrebbero vincere: essa soltanto lo può. È vero piuttosto il contrario: lo Stato può essere realmente vinto solo dall'arbitrio impudente.

Concludendo, appare chiaro ormai che il critico non si è trasformato affatto nella sua recente evoluzione, ma ha solo "corretto una svista", è "arrivato a chiarire un punto" e va troppo in là quando parla della "critica che critica se stessa"; essa o, piuttosto, egli ha soltanto corretto una "svista" della critica, purificandola delle sue "incoerenze". Se egli volesse davvero criticare la critica, dovrebbe cominciare a vedere se i suoi presupposti reggono o no.

Io, da parte mia, comincio con un presupposto: *me stesso*; ma il mio presupposto non vuol diventare perfetto come "l'uomo che lotta per raggiungere la perfezione": esso, più semplicemente, mi serve: io ne godo e lo consumo. Io vivo precisamente del mio presupposto ed esisto soltanto consumandolo. Ma proprio per questo non si tratta veramente di un presupposto: io, essendo l'unico, non ne so niente della duplicità di un io che presuppone e di un io presupposto (di un io o di un uomo "imperfetto" e di uno "perfetto"), ma il fatto che io mi consumo significa soltanto che io sono. Io non mi "presuppongo", perché io mi "pongo", mi creo per la prima volta di nuovo a ogni istante, e io sono non perché

mi presuppongo, ma soltanto perché sono posto, e sono posto, ancora una volta, solo nel momento in cui io mi pongo, cioè sono al tempo stesso creatore e creatura.

Se i presupposti di cui sopra devono risolversi in una completa dissoluzione, ciò non deve avvenire ancora una volta attraverso una loro dissoluzione in un presupposto più elevato, cioè in un pensiero o nel pensare stesso, nella critica. Questa dissoluzione deve tornare invece a *mio* vantaggio, altrimenti apparterrebbe ancora alla serie delle innumerevoli dissoluzioni che dichiararono false vecchie verità e abolirono presupposti a lungo sostenuti, ma solo in favore di altri, per esempio, appunto, dell'uomo, di Dio, dello Stato, della pura morale, e così via.

Parte seconda. IO

All’inizio dell’età moderna sta l’ “uomo-dio”. Alla sua fine scomparirà soltanto una parte dell’uomo-dio, e cioè il dio? Ma può veramente morire l’uomo-dio se in lui muore soltanto il dio? Non si è riflettuto su questo problema, poiché si pensava di aver già fatto tutto portando vittoriosamente a compimento, ai giorni nostri, l’opera dell’illuminismo, il superamento di Dio; non si è notato che l’uomo ha ucciso Dio soltanto per diventare lui stesso – “unico Dio nei cieli”. L’*aldilà fuori di noi* è stato certo spazzato via e la grande impresa degli illuministi è compiuta; ma l’*aldilà dentro di noi* è diventato un nuovo cielo che ci invita a nuove scalate celesti: il Dio ha dovuto far posto non a noi, ma – all’uomo. Come potete credere che l’uomo-dio sia morto, se prima, in lui, non è morto, oltre al dio, anche l’uomo?

I. L'individualità propria

"Lo spirito non brama forse la libertà?". Ah, non solo il mio spirito, ma anche il mio corpo la brama ad ogni istante! Quando il mio naso, eccitato dai profumi che provengono dalla cucina del castello, racconta al palato delle pietanze squisite che là si preparano, quest'ultimo, condannato al suo pan secco, prova un tremendo languore; quando i miei occhi parlano alla schiena dolorante di morbidi materassi di piume, sui quali si riposa assai più piacevolmente che non su un paglericcio sistemato alla buona, essa viene presa da una rabbia stizzosa; quando – ma non proseguiamo più oltre questa lista di dolori! E questo sarebbe secondo te un desiderio di libertà? Da che cosa vuoi mai liberarti? Dal tuo pan secco e dal tuo paglericcio? Bene: gettali via! Ma pare che tu non sia ancora contento; tu vuoi piuttosto la libertà di godere di quelle pietanze prelibate e di quei soffici letti. Gli uomini dovrebbero darti questa "libertà", questo permesso? Tu non speri tanto dal loro amore per il prossimo, perché sai che essi pensano tutti come te: il prossimo comincia da se stessi! Come vuoi allora procurarti il godimento di quelle vivande e di quei letti? Certo non in altro modo che in questo: facendone tua proprietà!

Se ci pensi bene, tu non vuoi semplicemente la libertà di avere tutte quelle belle cose, infatti la libertà di averle non significa averle davvero; tu, invece, le vuoi avere effettivamente, le vuoi chiamare *tue* e possederle come *tua proprietà*. A che ti serve una libertà se non ti dà niente? E se tu fossi libero da ogni cosa, non avresti per l'appunto più niente; la libertà, infatti, è vuota di contenuto. Per chi non sa usarla essa non ha alcun valore, perché è soltanto un permesso inutile; ma il modo in cui io ne faccio uso dipende dalla mia individualità propria.

Io non ho niente da obiettare contro la libertà, ma ti auguro qualcosa di più della libertà: tu dovresti non solo *essere libero* da ciò che non vuoi, cioè esserne privo, ma anche *avere* ciò che vuoi. Dovresti essere non solo un "uomo libero", ma anche un "individuo proprietario".

Libero, e da che cosa? Quante cose ci si possono scuotere di dosso! Il giogo della schiavitù, dell'autorità suprema, dell'aristocrazia e dei prìncipi, il dominio delle concupiscenze e delle passioni; anzi, proprio il dominio della propria volontà, del proprio capriccio, il più completo rinnegamento di sé non è altro che libertà: libertà, appunto, dall'autodeterminazione, dal proprio io; e così l'anelito verso la libertà intesa come qualcosa di assoluto, meritevole di ogni prezzo, ci ha tolto la nostra individualità propria, creando il rinnegamento di sé. Ed ecco che quanto più divento libero, tanto più mi sovrastano costrizioni di fronte alle quali mi sento sempre più impotente. Il figlio delle selve, che non è libero, non percepisce ancora affatto tutte le barriere che opprimono l'uomo civilizzato: egli si sente più libero di quanto non si senta quest'ultimo. Nella misura in cui mi conquisto la libertà, mi creo nuovi limiti e nuovi compiti; se ho inventato la ferrovia, ecco che mi sento

di nuovo misero e debole perché non posso ancora spaziare per i cieli, simile all'uccello; se ho risolto un problema la cui oscurità angustiava il mio spirito, ecco che mi aspettano già innumerevoli altri problemi, la cui enigmaticità ostacola il mio progresso, oscura il mio libero sguardo e mi fa sentire dolorosamente i limiti della mia *libertà*. "Liberàti dal peccato, siete ora diventati *servi* della giustizia". [*Romani*, 6, 18]. I repubblicani, con la loro grande libertà, non diventano forse servi della legge? Come aspiravano i veri cuori cristiani di tutti i tempi a "diventar liberi", come si struggevano di venir redenti dalle "catene di questa vita terrena" e come cercavano con lo sguardo il paese della libertà! ("La Gerusalemme celeste è libera ed è la madre di noi tutti"). [*Galati*, 4, 26].

"Essere libero da qualcosa" significa soltanto "esserne privo" o "essersene sbarazzato". "Egli è libero dal mal di testa" è lo stesso che: "se ne è sbarazzato". "Egli è libero da questo pregiudizio" è lo stesso che: "non ne è mai stato prigioniero" oppure: "se ne è sbarazzato". La libertà proclamata dal cristianesimo giunge a compimento come privazione, come "senza": senza peccato, senza Dio, senza morale, ecc.

La libertà è la dottrina del cristianesimo: "Voi, fratelli miei cari, siete chiamati alla libertà"; [Stirner indica: *1a Pietro*, 2, 16, ma si tratta di un'indicazione sbagliata. Il rimando giusto è *Galati*, 5, 13.] "Parlate dunque ed agite come persone che devono essere giudicate dalla legge della libertà". [*Giacomo*, 2, 12].

Forse che dobbiamo rinunciare alla libertà per il fatto che essa tradisce ora la sua natura di ideale cristiano? No, niente deve andar perduto, nemmeno la libertà; ma essa deve diventare nostra propria e, nella forma della libertà, non può diventarlo.

Che differenza fra la libertà e l'individualità propria! Ci si può *sbarazzare* di moltissime cose, ma non di tutto; ci si libera da tante cose, ma non di tutto. Interiormente si può essere liberi nonostante la condizione di schiavitù, sebbene anche solo interiormente si possa ancora una volta esser liberi soltanto da cose di tutti i generi, non da tutto; ma dalla frusta, dal capriccio imperioso del padrone, ecc., non si può, in quanto schiavi, *liberarsi*. "La libertà vive solo nel regno dei sogni!". La mia propria individualità, invece, è tutto me stesso: la mia essenza e la mia esistenza, sono io stesso. Io sono libero da ciò di cui mi sono *sbarazzato*, *privato*, ma sono proprietario di ciò che è in mio *potere* o di ciò che *posso*. *Mio proprio* lo sono in ogni momento e in qualsiasi circostanza, purché io sappia restare padrone di me e non mi getti in pasto agli altri. Io non posso neppure veramente *voler* essere libero, perché non è cosa che io possa realizzare o creare: io posso soltanto desiderare di esser libero, aspirarvi in ogni modo: si tratta, infatti, di un ideale, di un fantasma. Le catene della realtà scavano nella mia carne in ogni momento le ferite più profonde. Ma io resto *mio*. Schiavo di un padrone, io penso solo a me stesso e al mio vantaggio; certo, le sue percosse mi colpiscono: io non ne sono *libero*; ma io le sopporto solo per calcolo, per un *mio vantaggio*, per esempio per ingannarlo e ammansirlo mostrandomi paziente, oppure per non attirarmi, con la mia resistenza, qualcosa di peggio. Ma siccome io ho in mente me stesso e il mio proprio interesse, coglierò a volo la prossima occasione propizia per schiacciare il padrone. La mia *liberazione* da lui e dalla sua frusta sarà allora semplicemente la conseguenza del mio egoismo precedente. Si obietterà forse che io posso essere stato "libero", cioè "libero in me" o "interiormente". Ma "libero in sé" non significa "realmente libero" e "interiormente"

non significa “esteriormente”. Il mio corpo non è “libero” dalle torture e dalle frustate che subisce sotto il dominio di un padrone spietato; ma sono le *mie* ossa che scricchiolano sotto la tortura, sono le *mie* fibre che spasimano sotto i colpi: sono *io* che gemo, perché il *mio* corpo geme. Il fatto che io soffro e tremo dimostra che sono ancora in me, ancora padrone di me: io resto mio. La mia *gamba* non è “libera” dalle percosse del padrone, ma è la *mia* gamba, da me inseparabile. Il padrone provi un po’ a strapparmela e poi guardi se quel che ha in mano è ancora la mia gamba! Quel che tiene in mano non è altro che il cadavere della mia gamba, che è tanto poco la mia gamba quanto un cane morto è ancora un cane: un cane ha un cuore che pulsa, un cosiddetto “cane morto” non lo ha e perciò non è più un cane.

Se si dice che uno schiavo può tuttavia esser libero interiormente, si esprime in effetti soltanto qualcosa di molto ovvio e banale. Infatti chi affermerebbe mai che un uomo può essere privo di *ogni* libertà? Se io sono un adulatore e mi comporto perciò come un servo strisciante, non posso forse per questo essere libero da una quantità di cose, per esempio dalla fede in Zeus, dalla brama di gloria, ecc.? Perché allora uno schiavo che viene frustato non potrebbe esser libero interiormente da un modo di pensare non cristiano, dall’odio verso i nemici, ecc.? E se lo è, è appunto “libero cristianamente”, cioè senza niente di non cristiano; ma è libero assolutamente, libero da ogni cosa, per esempio dal delirio cristiano o dai dolori fisici, ecc.?

Sembrerà forse che io metta in discussione solo i nomi e non la cosa. Ma il nome è davvero indifferente o invece non è vero che una parola, uno *shibbòleth* ha sempre esaltato (e sedotto) gli uomini? E tuttavia fra la libertà e l’individualità propria c’è un abisso più profondo della semplice differenza verbale.

Tutto il mondo vuole la libertà, tutti vanno in cerca del suo regno. O bel sogno incantatore di un fiorente “regno della libertà”, di un “genere umano libero”! Chi non ti ha sognato? Così gli uomini devono liberarsi, liberarsi completamente da ogni costrizione! Veramente da ogni costrizione? Non devono nemmeno più costringere se stessi? “Ma certo, ma questa non è una costrizione!”. Bene, allora vuol dire che devono liberarsi da ogni fede religiosa, dai rigidi doveri della moralità, dalla inesorabilità della legge, da … “Ma che tremendo equivoco!”. E allora, *da che cosa* devono liberarsi e da che cosa no?

Il bel sogno è svanito e, ormai sveglio, ti sfreghi gli occhi semiaperti e guardi fisso chi pone la questione prosaica: “Da che cosa devono liberarsi gli uomini?”. Dalla credulità cieca, grida il primo. Macché, esclama un altro, ogni credenza è cieca credulità; essi devono liberarsi da tutte le fedi. No, no, per carità, ribatte il primo, non spogliatevi di ogni fede, altrimenti aprirete la strada al potere della brutalità. Noi dobbiamo, sostiene un terzo, istituire la repubblica e diventare liberi da ogni dominatore, da ogni padrone. Non servirebbe a niente, dice un quarto, ci renderemmo schiavi di un nuovo padrone: la “maggioranza dominante”; liberiamoci piuttosto da questa tremenda disuguaglianza! O disgraziata eguaglianza, ecco che sento nuovamente il tuo muggito plebeo! Avevo appena sognato un bellissimo paradiso della *libertà* ed ecco che – l’impudenza e la licenziosità fanno subito sentire il loro urlo selvaggio! Così si lamenta il primo e si prepara a impugnare la spada contro la “libertà smodata”. Presto non sentiremo più che il cozzar di spade dei sognatori

della libertà in disaccordo fra loro.

Il bisogno di libertà si ridusse in ogni tempo all'aspirazione verso una libertà *determinata*, per esempio la libertà di fede, quando il credente volle diventare libero e indipendente, ma da che cosa? Forse dalla fede? No di certo, bensì dagli inquisitori. Lo stesso accade oggi alla libertà "politica o civile" proclamata dalla borghesia. Il cittadino borghese vuol liberarsi, ma non dal modo d'essere della borghesia, bensì dal dominio della burocrazia, dall'arbitrio dei prìncipi, ecc. Il principe Metternich disse una volta di aver "trovato una strada adatta a guidare, una volta per sempre, sul sentiero della libertà *autentica*". Il conte di Provenza abbandonò la Francia proprio quando essa si accingeva a fondare il "regno della libertà" e disse: "La mia prigionia mi era diventata insopportabile, io avevo una sola passione: il desiderio di – *libertà*, pensavo soltanto a essa".

Tendere verso una libertà *determinata* include sempre la prospettiva di un nuovo *dominio*; così la rivoluzione poteva certamente "dare ai suoi difensori il senso esaltante di lottare per la libertà", ma in verità solo perché si tendeva verso una libertà determinata e perciò verso un nuovo *dominio*, il "dominio della legge".

Libertà è ciò che tutti voi volete, voi volete *la* libertà. Perché allora mercanteggiate per un po' di più o un po' di meno? *La* libertà può essere soltanto la libertà totale; un pezzetto di libertà non è la libertà. Voi disperate di poter mai conquistare la libertà totale, la libertà da ogni cosa, anzi considerate una pazzia anche soltanto desiderarla? Bene, allora smettete di rincorrere un fantasma e datevi da fare per qualcosa di meglio dell'*irraggiungibile*!

"Ma non c'è niente di meglio della libertà!".

Ma che cosa avreste se otteneste la libertà, cioè – dato che non voglio star qui a discutere della vostra libertà a pezzi e bocconi – la libertà perfetta? Sareste liberi, cioè privi di tutto, di tutto ciò che vi disturba, e certo non c'è niente che non vi abbia disturbato o non vi abbia fatto sentire a disagio nemmeno una volta nella vita. E per amore di chi vorreste mai essere liberi, cioè privi di tutto? Certamente *per amor vostro*, perché quelle cose *vi* sono d'ostacolo! Ma nel caso che ci sia qualcosa che non vi disturba ma che anzi, al contrario, vi fa piacere, per esempio lo sguardo magari dolce, ma tuttavia *irresistibilmente imperioso* delle vostre amate – allora non vorreste sbarazzarvene ed esserne liberi. Come mai? Ancora una volta *per voi stessi*. Voi prendete dunque *voi stessi* come misura e come criterio di ogni cosa. Voi lasciate perdere volentieri la libertà se *vi* piace essere non liberi, ma invece "dolcemente *schiavi* d'amore"; e poi vi riprendete eventualmente la vostra libertà se *voi* tornate a preferirla, purché la rottura di quell'unione non vi spaventi per altri motivi (per esempio religiosi) che adesso, comunque, non c'interessano.

Perché non volete avere il coraggio di fare veramente di *voi* stessi, completamente e in ogni caso, il centro, la cosa fondamentale? Perché cercar d'acchiappare la libertà, il vostro sogno? Forse che voi siete il vostro sogno? Non cominciate col chieder consiglio ai vostri sogni, alle vostre idee, ai vostri pensieri, perché tutto ciò non è che "vuota teoria". Chiedete a voi stessi, chiedetevi di voi stessi: questo è un atteggiamento *pratico*, e a voi piace essere "pratici". Ma ecco che uno si chiede a bassa voce che cosa ne penserà il suo Dio (il suo Dio non è naturalmente nient'altro che ciò che egli si rappresenta sotto il nome di Dio) e un altro si preoccupa del giudizio del suo senso morale, della sua coscienza, del suo senso del

dovere, e un terzo pensa a che cosa dirà la gente – e dopo che ognuno ha chiesto consiglio al suo Domineddio (e la gente è un Domineddio altrettanto valido, anzi più concreto, di quello trascendente e immaginario: *vox populi, vox dei*), ecco che si rimette alla volontà del suo signore e non presta più assolutamente ascolto a ciò che *egli stesso* desidererebbe dire o fare.

Perciò rivolgetevi a voi stessi piuttosto che ai vostri dèi o idoli. Mettete fuori ciò che siete dentro, manifestatevi per quel che siete alla luce del giorno!

"Dio", come se lo sono sempre rappresentato i cristiani, è un buon esempio di come uno possa agire solo per impulso proprio, senza chieder consiglio a nessuno. Agisce "come gli piace". E l'uomo, stolto, potrebbe fare altrettanto e invece si impone il dovere morale di comportarsi come "piace a Dio". Se si vuol obiettare che anche Dio segue delle leggi eterne, questo vale anche per me, perché anch'io non posso uscire dalla mia pelle, ma ho in tutta la mia natura, cioè in me stesso, la mia legge.

Ma basta solo raccomandarvi di pensare a voi stessi per portarvi alla disperazione. "Che cosa sono io?" si chiede ciascuno di voi: "Un abisso senza fondo d'istinti, voglie, desideri e passioni senza regola e senza legge, un caos senza luce e senza una stella che mi guidi! Come potrei ottenere una risposta giusta se interrogo esclusivamente me stesso, senza alcuna considerazione per i comandamenti di Dio o per i doveri che la morale prescrive, senza alcuna considerazione per la voce della ragione che, nel corso dei secoli, dopo molte amare esperienze, ha innalzato a leggi i princìpi migliori e più razionali? Le mie passioni mi suggerirebbero proprio le cose più insensate". Così ognuno si prende per il – *diavolo*; infatti se, disinteressandosi della religione, si prendesse soltanto per un animale, si accorgerebbe facilmente che l'animale, che pure segue soltanto il suggerimento del *suo* istinto, non è portato da questo a fare "le cose più insensate": i suoi passi, invece, sono giusti e opportuni. Soltanto a causa dell'abitudine a pensare religiosamente, abitudine che ha reso del tutto schiavo il nostro spirito, noi abbiamo paura di *noi stessi* nella nostra nudità e naturalezza; essa ci ha degradato a tal punto che noi ci consideriamo affetti dal peccato originale, diavoli per nascita. Naturalmente vi sovviene subito che la vostra vocazione richiede che voi facciate il "bene", ciò che è giusto e morale. Ma com'è possibile che quando chiedete *a voi stessi* che cosa va fatto esca da voi la voce giusta, la voce che indica la strada del bene, della giustizia, della verità, ecc.? Come può Dio accordarsi con Belial?

Ma che cosa pensereste se uno vi obiettasse che i doveri verso Dio, la coscienza, i princìpi, le leggi, ecc., sono solo frottole di cui vi hanno riempito la mente e il cuore, facendovi ammattire? E se egli vi chiedesse come fate a essere così sicuri che la voce della natura è seduttrice? E se pretendesse addirittura che voi ribaltaste la cosa e consideraste opera del diavolo proprio la voce di Dio e della coscienza? Questi uomini empi esistono: come farete a liquidarli? Ai vostri preti, ai genitori e alle persone per bene non potreste richiamarvi, perché questi sono considerati da quegli uomini perversi appunto come i vostri *seduttori*, i veri seduttori e corruttori della gioventù, che seminano diligentemente la gramigna del disprezzo di sé e della venerazione di Dio, che insozzano i cuori dei giovani e inebetiscono le loro menti.

Anzi, quelli insistono e chiedono: per amore di chi vi preoccupate dei comandamenti di

Dio e degli altri? Non penserete mica davvero che sia solo per compiacere a Dio? No, voi lo fate, ancora una volta – *per amor di voi stessi.* Anche in questo caso *voi* siete dunque il punto principale e ognuno deve dirsi: *io* sono, *per me stesso*, tutto quanto e faccio tutto *per me stesso.* Se un giorno vi accorgeste che Dio, i comandamenti, ecc., vi arrecano solo danni, *vi* limitano e vi portano alla rovina, certamente li ripudiereste, nello stesso modo in cui una volta i cristiani condannarono la fede in Apollo o in Minerva o la morale pagana. Certo, essi li sostituirono con Cristo e (più tardi) Maria e con la morale cristiana, ma anche questo lo fecero per il bene della *loro* anima, quindi per egoismo o individualità propria [*Eigenheit*].

E fu proprio grazie a questo egoismo, a questa individualità propria, che poterono *sbarazzarsi* e *liberarsi* del vecchio mondo degli dèi. L'individualità *creò* una nuova *libertà*; l'individualità, infatti, è la creatrice di tutto, allo stesso modo che la genialità (un tipo specifico d'individualità), che è sempre originalità, è considerata già da tempo la creatrice delle nuove produzioni d'importanza universale.

Ma se "la libertà" è veramente il fine a cui tendete, allora sviscerate fino in fondo i compiti che essa pone. Chi deve liberarsi? Tu, io, noi. E da che cosa? Da tutto ciò che non sei tu, che non sono io, che non siamo noi. Io sono dunque il nocciolo che dev'esser liberato da ogni involucro, da ogni guscio limitante. Che cosa rimarrà se io sarò liberato da tutto ciò che io non sono? Soltanto io e nient'altro che io. Ma a questo io la libertà non ha niente da offrire. Che cosa dovrà succedere quando io sarò libero? La libertà non ne parla, così come i nostri governi si limitano a rilasciare i prigionieri, dopo che hanno scontato la pena, e li spingono in una libertà che è solo abbandono.

Ma se la libertà stessa viene agognata per amore dell'io, perché non scegliere allora l'io stesso come punto di partenza, punto di mezzo e punto d'arrivo? Forse che io non valgo più della libertà? Non sono io a liberarmi, non sono il *primum*? Anche se schiavo, anche se oppresso da mille catene, io esisto tuttavia ed esisto non come qualcosa che verrà e che è presente solo come speranza, alla maniera della libertà, ma esisto realmente qui e ora, fosse pure come il più misero degli schiavi.

Pensateci bene e decidete se volete mettere sulla vostra bandiera il sogno della "libertà" o la risoluzione dell' "egoismo", della "individualità propria". La "libertà" suscita il vostro *rancore* contro tutto ciò che voi non siete; l' "egoismo" vi chiama a *gioire* di voi stessi, a goderne; la "libertà" è e rimane un *desiderio struggente*, un lamento romantico, una speranza cristiana nell'aldilà e nel futuro; "l'individualità propria" è una realtà effettiva, che rimuove *da sé* tutta quella illibertà che ostacola il vostro cammino. Di ciò che non vi disturba non vorrete sbarazzarvi e, se poi comincia a disturbarvi, ormai sapete che "dovete ubbidire più *a voi stessi* che agli uomini"!

La libertà v'insegna soltanto a sbarazzarvi, a disfarvi di tutto ciò che vi pesa, ma non v'insegna chi siete. "Via, via!" è il suo grido di battaglia e voi, seguendolo volenterosi, gettate via perfino voi stessi, "rinnegate voi stessi". Ma l'individualità vi richiama invece a voi stessi e parla così: "Torna in te!". Sotto l'egida della libertà vi sbarazzate di molte cose, ma altre, nuove, vi opprimono: "Dal Maligno siete liberi, ma il male è rimasto". Come *individui propri* siete *veramente liberi da tutto* e conservate soltanto ciò che *voi avete accettato*

per vostra scelta, perché vi faccia piacere. L'*individuo proprio* è il *libero nato,* il libero per natura; il libero, invece, è soltanto un *maniaco della libertà*, un sognatore esaltato.

Il primo è *originariamente libero*, perché non riconosce che se stesso; non ha bisogno di cominciare col liberarsi, perché ripudia già dapprincipio tutto tranne se stesso, perché non c'è cosa che egli stimi più di se stesso, che valuti più preziosa di sé, insomma perché egli parte da sé e "torna a sé". Da bambino, costretto ad essere rispettoso, egli si dà tuttavia già da fare per "liberarsi" da questa costrizione. L'individualità lavora nel piccolo egoista e gli procura l'agognata – libertà.

Millenni di civiltà hanno oscurato ai vostri occhi ciò che voi siete, vi hanno fatto credere di non essere egoisti, ma di essere invece *chiamati* a diventare idealisti ("uomini dabbene"). Scuotetevi di dosso queste idee! Non cercate la libertà che vi deruba di voi stessi con l' "abnegazione", ma cercate *voi stessi*, diventate egoisti, ognuno di voi divenga un *io onnipotente*! O più chiaramente: tornate finalmente a riconoscere voi stessi, riconoscete infine ciò che siete veramente e lasciate correre le vostre aspirazioni ipocrite, la vostra stolta mania di essere qualcos'altro da ciò che siete. Parlo d'ipocrisia perché nonostante tutto voi siete rimasti, per tutti questi millenni, egoisti, ma egoisti addormentati, ingannatori di sé, alienati da sé, *eautontimorúmenoi*, fustigatori di sé. Nessuna religione ha mai potuto fare a meno di promettere "ricompense", sia che queste si riferissero all'aldilà che all'aldiqua ("lunga vita", ecc.); l'uomo infatti, è *avido* e "gratis" non fa niente. Ma allora quel "fare il bene per amore del bene" senza prospettiva di ricompensa alcuna? Come se non ci fosse una ricompensa anche in questo caso, e cioè la soddisfazione che quel comportamento deve dare! Anche la religione, dunque, è fondata sul nostro egoismo e – lo sfrutta; calcolata sulla base dei nostri *desideri*, essa ne soffoca molti a vantaggio di uno solo. Ciò produce il fenomeno dell'egoismo *ingannato*, in cui io soddisfo non me stesso, ma uno solo dei miei desideri, per esempio quello della beatitudine. La religione mi promette il – "sommo bene" e per raggiungerlo io non presto più attenzione a nessun altro dei miei desideri, che restano, così, insoddisfatti. Tutto quel che fate dimostra un egoismo *inconfessato*, segreto, mascherato e nascosto. Ma siccome si tratta di un egoismo che non volete confessare neppure a voi stessi, che nascondete a voi stessi, insomma di un egoismo non aperto o manifesto, ma inconsapevole, *non* è in fondo *egoismo*, ma schiavitù, servitù, rinnegamento di sé. Voi siete egoisti e non lo siete, perché rinnegate l'egoismo. Quando sembra che lo siate più decisamente, ecco che subito dichiarate – ripugnanza e disprezzo per la parola "egoista".

Io salvaguardo la mia libertà nei confronti del mondo nella misura in cui mi approprio del mondo, cioè "lo conquisto e ne prendo possesso" facendo valere qualsiasi forza o potenza: la persuasione, la preghiera, la richiesta categorica, anzi perfino l'ipocrisia, l'inganno, ecc.; infatti i mezzi che io adopero per questo dipendono da ciò che io sono. Se sono debole, posseggo soltanto mezzi deboli, come quelli suddetti, che tuttavia sono sufficienti per appropriarsi di una bella fetta del mondo. Inganno, ipocrisia e menzogna sembrano, comunque, peggiori di quel che sono. Chi non ingannerebbe la polizia, la legge, chi non assumerebbe velocemente, incontrando uno sbirro, un'aria onesta e piena di rispetto per la legge, con l'intento di nascondere qualche illegalità commessa, ecc.? Chi non l'ha fatto

si è fatto fare una violenza: è stato un *debole* per – motivi di coscienza: io so che la mia libertà è già limitata se anche solo nei confronti di una persona o cosa io non posso imporre la mia volontà (si tratti di un essere privo di volontà, come una roccia, oppure di uno dotato di volontà, come un governo, un singolo, ecc.); io rinnego la mia individualità, se, di fronte all'altro, rinuncio a me stesso, cioè cedo, desisto, mi concedo e mi sottometto, insomma mi lascio trascinare dalla *dedizione rassegnata*. Infatti un conto è che io smetta di comportarmi come avevo fatto finora perché mi accorgo che in quel modo non arrivo allo scopo, e che dunque abbandoni la strada sbagliata, e un altro conto è che io mi conceda prigioniero. Io aggiro l'ostacolo di una roccia finché non ho abbastanza polvere per farla saltare in aria e aggiro l'ostacolo delle leggi di un popolo finché non ho raccolto l'energia sufficiente per rovesciarle. Per il fatto che non posso afferrare la luna, essa dev'essermi "sacra" come Astarte? Se io potessi afferrarti, lo farei veramente, e se trovassi solo un mezzo per arrivare da te, non mi faresti certo paura! O luna inafferrabile, tu resterai per me inafferrabile soltanto fino al momento in cui avrò acquisito il potere di afferrarti, e allora ti chiamerò *mia*; io non mi arrendo a te, ma aspetto paziente che venga la mia ora. Anche se per ora mi rassegno ad essere impotente nei tuoi confronti, non per questo ti dimentico!

Gli uomini forti hanno sempre fatto così. Se i "rassegnati" avevano innalzato una potenza indomita a loro sovrana e l'avevano adorata, pretendendo la venerazione di tutti, ecco che sopraggiungeva un qualche figlio selvaggio della natura che non voleva sottomettersi e scacciava la potenza adorata dal suo Olimpo irraggiungibile. Egli gridò al sole nel suo corso: "Fermati!" e fece sì che fosse la terra a girare: i "rassegnati" dovettero lasciarlo fare; egli rivolse la sua scure contro la quercia sacra e i "rassegnati" si stupirono che non venisse consumato da un fuoco celeste; egli scacciò il papa dal soglio di Pietro e i "rassegnati" non seppero impedirlo; egli demolisce il commercio delle indulgenze e i "rassegnati" strillano, ma alla fine dovranno chetarsi, sconfitti.

La mia libertà è veramente perfetta quando diventa il mio – *potere*; ma grazie a questo io smetto di essere semplicemente libero e divento un individuo proprio [*ein Eigener*]. Perché la libertà dei popoli è una "parola vana"? Perché i popoli non hanno potere alcuno! Con un soffio dell'io vivente posso distruggere popoli interi, che il mio sia il soffio di un Nerone, di un imperatore cinese o di un misero scrittore. Perché mai i parlamenti t… invocano invano la libertà e vengono poi messi a posto come studentelli da parte dei ministri? Perché essi non sono "potenti"! La potenza è una gran bella cosa e serve a molto: infatti "si va più avanti con una manciata di potenza che con un sacco di diritti". Agognate la libertà? Stolti! Prendete il potere e la libertà verrà da sé! Non vedete che chi ha il potere è "al di sopra della legge"? Che gusto provate di fronte a questa prospettiva, uomini "della legge"? Ma già, voi non avete gusto!

Dappertutto risuona il grido: "Libertà!". Ma si è consapevoli, si sa che cosa significa una libertà donata o *octroyée*? Non si riconosce che ogni libertà, nel senso pieno della parola, non può non essere essenzialmente – liberazione di sé, cioè che io posso avere solo tanta libertà quanta posso procurarmene grazie alla mia individualità propria. A che giova alle pecore che nessuno tolga loro la libertà di parola? Esse continuano a belare. Concedete a uno che è nella sua interiorità maomettano o ebreo o cristiano il permesso

di parlare come vuole: egli non saprà dire altro che cose assai limitate. Se invece certi altri vi derubano della libertà di parlare e di ascoltare, essi sono ben consapevoli del loro temporaneo vantaggio, perché voi forse potreste dire o ascoltare qualcosa che toglierebbe credito a quelle "specchiate coscienze".

E se invece vi danno la libertà, sono imbroglioni che danno più di quello che posseggono. Essi, infatti, non vi danno niente di loro proprio, ma merce rubata, vi danno la vostra propria libertà, la libertà che dovreste prendervi da voi; e ve la *danno* soltanto perché voi non ve la prendiate e chiamiate per giunta quei ladri e truffatori a giudizio. Furbi come sono, essi sanno bene che la libertà concessa (*octroyée*) non è vera libertà, perché solo la libertà che uno si *prende*, la libertà dell'egoista, naviga a gonfie vele. La libertà donata ammaina la vela non appena subentra la tempesta o la bonaccia: essa ha sempre bisogno di un venticello che la spinga – dolcemente e moderatamente.

Qui sta la differenza tra liberazione di sé ed emancipazione (affrancamento, concessione di libertà). Chi oggi "si trova all'opposizione" desidera ardentemente di "venir affrancato" e lo chiede ad alta voce. I prìncipi devono "dichiarare maggiorenni" i loro popoli, cioè emanciparli! Se vi comporterete da persone mature, lo sarete senza bisogno di venir dichiarati tali; se invece vi comporterete diversamente, non meriterete l'indipendenza che spetta alle persone mature, giacché non sarete tali e non lo diventereste nemmeno in forza di una semplice dichiarazione. I Greci, giunti alla loro maggiore età, cacciarono via i loro tiranni, e il figlio maggiorenne si rende indipendente dal padre. Se i primi avessero aspettato che i tiranni, considerandoli maturi, concedessero loro l'indipendenza, potrebbero aspettare ancora oggi! E il padre intelligente caccia di casa il figlio maggiorenne che non vuol rendersi indipendente e si tiene la casa per sé; ben gli sta a quello scemo del figlio!

Chi è stato liberato da altri non è che uno schiavo affrancato, un *libertinus*, un cane che si trascina dietro un pezzo di catena: è uno schiavo mascherato da libero, come un asino nella pelle di leone. Gli ebrei emancipati non sono per niente diventati migliori in se stessi, ma stanno solo meno male come ebrei, sebbene chi può davvero alleviare la loro condizione sia soltanto chi è più di un cristiano devoto, perché quest'ultimo non lo potrà fare se non in modo assai contraddittorio. Ma, emancipato o no, l'ebreo resta ebreo; chi non si è liberato da solo resta appunto soltanto un – emancipato. Lo Stato protestante può certamente render liberi (emancipare) i cattolici, ma siccome essi non si liberano da soli, restano appunto – cattolici.

Dell'interesse personale e del disinteresse si è già parlato in precedenza. Gli amici della libertà s'infuriano contro l'interesse personale, perché essi, tutti tesi religiosamente alla libertà, non possono – *liberarsi* del sublime "rinnegamento di sé". L'egoismo è oggetto della rabbia dei liberali, perché l'egoista non s'impegna mai in una cosa [*Sache*] per la cosa stessa, ma per sé: a lui deve servire quella cosa. Egoistico è non attribuire a nessuna cosa un valore proprio o "assoluto", ma cercare sempre in me il suo valore. Fra i tratti più ripugnanti del comportamento egoistico si sente spesso ricordare lo studio fatto, come spesso avviene, solo in vista del guadagno, il che manifesta la più vergognosa profanazione della scienza; ma per che cosa esiste la scienza se non per essere utilizzata? Se uno non sa usarla per niente di meglio che per fare soldi, il suo egoismo è certo un po' misero, perché

il potere di questo egoista è limitato, ma trovar da ridire sull'aspetto egoistico come tale e sulla profanazione della scienza è proprio un discorso da ossessi.

Siccome il cristianesimo, incapace di riconoscere al singolo il suo valore di unico, lo ha pensato invece sempre dipendente e in realtà non è stato nient'altro che una *teoria sociale*, una dottrina della convivenza, e invero sia del rapporto fra Dio e l'uomo sia dei rapporti fra gli uomini, era inevitabile che esso rigettasse con infamia tutto ciò che è "proprio" [*Eigene*]: l'interesse personale, il capriccio individuale, la volontà personale, l'individualità propria, l'amor proprio, ecc. [*Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe*]. Il punto di vista cristiano è riuscito perfino a rovesciare pian piano la connotazione positiva di alcune parole, rendendole spregevoli: perché non si dovrebbero riportare in onore? Così *Schimpf* ("insulto") significava anticamente "scherzo", ma per la serietà cristiana, che non capisce gli scherzi e la giocosità, il divertimento diventò disonorevole; *frech* ("sfacciato", "impudente") significava prima soltanto "risoluto", "coraggioso"; *Frevel* ("sacrilegio", "crimine") era soltanto "azione audace", "impresa rischiosa". È noto come la stessa parola "ragione" sia stata per lungo tempo malvista.

Il nostro linguaggio si è costruito per lo più in riferimento al punto di vista cristiano e la coscienza comune è ancora troppo cristiana per non spaventarsi di fronte a tutto ciò che non è cristiano, considerandolo imperfetto e malvagio. Per questo anche la parola "interesse personale" è malvista.

"Interesse personale", nel senso che gli dà la mentalità cristiana, significa: io mi prendo cura soltanto di ciò che può soddisfare i miei sensi. Ma la sensualità costituisce forse tutta la mia individualità? Sono ancora padrone di me se mi abbandono alla sensualità? Seguo me stesso, la mia *propria* determinazione, seguendola? Io *appartengo a me stesso* soltanto se non solo la sensualità, ma neppure altri (Dio, gli uomini, l'autorità, la legge, lo Stato, la Chiesa, ecc.) mi hanno in loro potere, ma io stesso, invece, sono padrone di me; il *mio interesse personale* persegue ciò che giova a me stesso, a questa persona che possiede se stessa, che è proprietà di se stessa [*diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen*].

D'altronde ci si trova costretti ogni momento a riconoscere nell'interesse personale, sempre vilipeso, un potere capace di dominare ogni cosa. Nella seduta del 10 febbraio 1844, Welcker illustra una mozione sull'indipendenza dei giudici, dimostrando, con un discorso molto articolato, che i giudici soggetti a essere destituiti, dimessi, trasferiti e mandati in pensione, cioè i membri di una corte di giustizia che possano venir menomati e lesi nella loro autorità per semplice via amministrativa, perdono ogni credibilità, cioè ogni stima e ogni fiducia da parte del popolo. Tutta la categoria dei giudici, esclama Welcker, è umiliata da questa dipendenza. In parole povere, il suo discorso non significa nient'altro che questo: i giudici trovano più tornaconto nel giudicare secondo il volere dei ministri piuttosto che secondo la legge. Come si può rimediare? Forse rinfacciando ai giudici la loro vergognosa venalità e confidando che essi tornino in sé e stimino di qui in avanti più la giustizia che il loro interesse personale? No! Il popolo non è capace di questa fiducia romantica, perché sente che l'interesse personale è più potente di ogni altra motivazione. Perciò restino pure giudici coloro che lo sono stati finora, per quanto ci siamo convinti che essi hanno agito da egoisti; però bisogna che il loro interesse personale non venga più incoraggiato dalla

venalità della legge, ma che invece essi siano indipendenti dal governo in misura tale che, pronunciando un giudizio adeguato alla cosa [s*achgemäss*], non mettano a repentaglio la loro propria causa [*Sache*], il loro "interesse legittimo", ma che possano invece conciliare senza difficoltà un buon compenso e la stima dei cittadini.

Welcker e i cittadini badesi si ritengono dunque sicuri se possono far affidamento sull'interesse personale. Che cosa bisogna pensare, allora, di tutta la retorica del disinteresse di cui di solito si riempiono la bocca?

Io ho un rapporto diverso con una cosa [*Sache*] a seconda che la tratti per interesse personale o che la serva disinteressatamente. Si potrebbero considerare caratteristiche distintive le seguenti: in quest'ultimo caso posso *peccare*, commettere una *colpa*; nell'altro, invece, posso solo *perdere la cosa per leggerezza*, respingerla da me, lasciarmela togliere, insomma commettere una sciocchezza. La libertà commerciale può essere considerata in entrambi i modi, in quanto viene ritenuta, in parte, una libertà che può venir concessa o sottratta *a seconda delle circostanze* e, in parte, una libertà *sacrosanta in ogni circostanza.*

Se non m'importa di una cosa in sé e per sé e non la desidero per se stessa, io la richiedo esclusivamente per la sua *conformità a uno scopo*, per la sua utilità, in vista di un altro scopo; le ostriche, per esempio, per il loro sapore squisito. L'egoista allora si servirà di ogni cosa come mezzo il cui fine ultimo è egli stesso – e perché mai dovrebbe proteggere una cosa [*Sache*] che non gli serve a niente, per esempio, se è un proletario, lo Stato?

L'individualità propria include tutto ciò che è proprio e riporta in onore ciò che il linguaggio cristiano ha disonorato. Ma l'individualità propria non ha alcuna unità di misura estranea, poiché non è affatto un'idea, come invece la libertà, la moralità, l'umanità, ecc.: essa è solo una descrizione dell' – *individuo proprietario.*

II. L’individuo proprietario

Io – posso arrivare a me stesso e a ciò che è mio grazie al liberalismo?

Chi è che il liberale considera suo pari? L’uomo! Basta che tu sia uomo – e lo sei già – e il liberale ti chiamerà fratello. Egli si cura assai poco delle tue opinioni personali o delle tue stranezze private, purché possa riconoscere in te “l’uomo”.

Ma siccome presta poca attenzione a ciò che tu sei *privatim*, anzi, se segue rigidamente il suo principio, non gli dà alcun valore, egli vede in te solo ciò che sei *generatim*. In altre parole, egli vede in te non *te stesso*, ma il *genere*, non Pietro o Paolo, ma l’uomo, non l’individuo reale e unico, ma la tua essenza, il tuo concetto, non l’uomo corporale, ma lo *spirito*.

Come Pietro tu non sei suo pari, perché egli è Paolo, non Pietro; come uomo, invece, sei uguale a lui. E siccome tu, in quanto Pietro, non esisti nemmeno per lui (se è davvero un liberale e non un egoista inconsapevole), egli si è reso molto facile l’ “amore fraterno”: egli ama in te non il Pietro di cui non sa nulla e di cui non vuole saper nulla, bensì l’uomo.

Non vedere in te e in me nient’altro che “uomini” significa portare alle conseguenze estreme il punto di vista cristiano secondo cui siamo l’uno per l’altro soltanto un *concetto* (per esempio il concetto di essere chiamati alla beatitudine eterna, ecc.).

Il cristianesimo vero e proprio ci accomuna ancora sotto un concetto meno generale: noi siamo “figli di Dio” e “lo spirito di Dio ci guida”. [*Romani*, 8, 14]. Non tutti possono però gloriarsi di essere figli di Dio, ma invece “lo stesso spirito che rende testimonianza al nostro spirito che noi siamo figli di Dio manifesta anche chi sono i figli del diavolo”. [Cfr. *Romani*, 8, 16 e *1a Giovanni*, 3, 10]. Così un uomo doveva, per essere figlio di Dio, non essere figlio del diavolo; la figliolanza divina escludeva da sé alcuni uomini. Invece, per essere *figli dell’uomo*, cioè uomini, basta che noi apparteniamo al *genere* umano, basta che siamo esemplari dello stesso genere. Ciò che io sono in quanto sono questo io determinato non t’interessa, da buon liberale, ma è solo una mia *cosa privata*; è sufficiente il fatto che noi siamo figli della stessa identica madre, cioè del genere umano: come “figlio dell’uomo”, io sono tuo pari.

Che cosa sono allora per te? Forse questo *io corporale* che io sono in carne ed ossa? Tutt’altro. Questo io corporale con i suoi pensieri, le sue scelte e le sue passioni è, ai tuoi occhi, una “cosa privata” che non ti riguarda, una “cosa a sé, per sé”. Come “cosa per te” esiste solo il mio concetto, il concetto del genere a cui appartengo, solo *l’uomo* che, invece che Pietro, potrebbe benissimo essere Giovanni o Michele. Tu vedi in me non me stesso, il mio io corporale, ma un essere irreale, uno spettro, cioè un *uomo*.

“Nostri simili” dichiarammo, nel corso dei secoli cristiani, le genti più diverse, ma ogni volta in proporzione di quello *spirito* che ci aspettavamo di trovare in loro, per esempio

coloro in cui si poteva supporre lo spirito di voler essere redenti, poi quelli che avevano lo spirito della rettitudine, adesso, infine, quelli che mostrano spirito e volto umani. A questo modo è variato il principio dell' "eguaglianza".

Intendendo adesso l'eguaglianza come eguaglianza dello *spirito umano*, si è scoperto ad ogni modo un'eguaglianza che include *tutti* gli uomini; infatti chi potrebbe negare che noi uomini abbiamo uno spirito umano, cioè nessun altro spirito che quello!

Ma con questo ci troviamo adesso più avanti che all'inizio del cristianesimo? Allora dovevamo avere uno spirito *divino*, adesso uno spirito *umano*; ma se lo spirito divino non ci esauriva, come potrebbe esprimere quello umano tutto ciò che *noi* siamo? Feuerbach, per esempio, pensa di aver trovato la verità umanizzando il divino. No! Se Dio ci ha tormentato, "l'uomo" è in grado di opprimerci in modo ancora più torturante. Per dirla in breve: il fatto che siamo uomini è il meno che ci appartiene e ha significato solo in quanto è una delle nostre *proprietà*, cioè è di nostra proprietà. Io sono certamente, fra l'altro, uomo, così come sono, per esempio, un essere vivente, cioè appartengo al regno animale, o come sono anche un europeo, un berlinese, ecc.; ma chi mi volesse considerare solo come uomo o solo come berlinese mi concederebbe una considerazione che mi è affatto indifferente. E perché? Perché egli considererebbe solo una delle mie *proprietà*, non *me stesso*.

Le cose stanno esattamente allo stesso modo anche con lo *spirito*. Uno spirito cristiano, retto, ecc., può ben essere una mia proprietà acquisita, cioè può essere di mia proprietà, ma *io* non sono questo spirito: esso appartiene a me, non io a lui.

Nel liberalismo noi non abbiamo perciò altro che la continuazione della vecchia sottovalutazione cristiana dell'io, insomma di Pietro in carne ed ossa. Invece di prendermi come sono, si considerano esclusivamente le mie proprietà, le qualità che sono di mia proprietà e si stringe con me un vincolo onesto solo per amore – di ciò che possiedo; si sposa, per così dire, ciò che ho, non ciò che sono. Il cristiano si attacca al mio spirito, il liberale alla mia umanità.

Ma se lo spirito, che viene considerato non come *proprietà* dell'io corporale, ma come il vero io stesso, è un fantasma, allora anche l'uomo, che non viene considerato come una delle mie proprietà, ma come il mio vero io, non è altro che uno spettro, un pensiero, un concetto.

Così anche il liberale si muove all'interno dello stesso cerchio del cristiano. Siccome lo spirito dell'umanità, cioè l'uomo, abita in te, tu sei un uomo, così come, se lo spirito di Cristo abita in te, tu sei un cristiano; ma giacché quello spirito abita in te solo come un secondo io, seppure "migliore" di te o rivelante la tua vera essenza, esso resta trascendente, esterno a te e tu devi tendere a diventare interamente "uomo". Un tentativo altrettanto vano di quello del cristiano che vuol diventare interamente uno spirito beato!

Ora, dopo che il cristianesimo ha proclamato "l'uomo", si può dire che, con questo, non ha fatto altro che trarre l'ultima conseguenza del cristianesimo, portandolo a compimento, e che il cristianesimo in realtà fin da principio non si poneva altro compito che quello di realizzare l' "uomo", il "vero uomo". Perciò viene anche alla luce che era soltanto un'illusione credere che il cristianesimo attribuisse un valore infinito all'*io*, per esempio con la dottrina dell'immortalità, con la cura delle anime, ecc. No! Questo valore viene attribui-

to dal cristianesimo solo *all'uomo*. Solo *l'uomo* è immortale e solo perché sono uomo lo sono anch'io. In effetti il cristianesimo dovette insegnare che nessuno va perduto, esattamente come il liberalismo equipara tutti quanti come uomini; ma quell'eternità, come quest'eguaglianza, riguarda solo *l'uomo* in me, non me stesso. Solo in quanto portatore e alloggiatore dell'uomo io non muoio, allo stesso modo in cui, com'è noto, "il re non muore". Luigi muore, ma il re rimane; io muoio, ma il mio spirito, l'uomo, rimane. Per far sì che io mi identifichi interamente con l'uomo, si è inventata e posta questa esigenza: che io debba diventare un "vero essere generico" [*Gattungswesen*]. [Per esempio Marx in *Zur Judenfrage* in "Deutsch-französische Jahrbücher", Paris 1844, p. 197].

La *religione umana* è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana. Il liberalismo, infatti, è una religione, perché separa da me la mia essenza e la pone al di sopra di me, perché innalza "l'uomo" allo stesso modo in cui un'altra religione innalza il suo Dio o i suoi idoli, perché fa di ciò che è mio qualcosa che è al di là, perché fa di tutto ciò che è mio, delle mie proprietà e della mia proprietà, qualcosa di estraneo, cioè un' "essenza", insomma perché mi pone fra gli uomini e mi assegna così una "vocazione"; ma anche da un punto di vista formale il liberalismo dimostra di essere una religione richiedendo per il suo "essere supremo", l'uomo, una fede zelante: "una fede che dimostrerà finalmente anche il proprio ardente zelo, uno zelo che sarà insuperabile". [B. Bauer, *Die Judenfrage*, *op. cit.*, p. 61]. Ma siccome il liberalismo è una religione umana, chi la professa si comporta in modo *tollerante* verso chi ne professa altre (la cattolica, l'ebraica, ecc.), così come Federico il Grande si comportava in modo tollerante verso chiunque adempisse i suoi doveri di suddito, a prescindere dal modo in cui pensava di acquistarsi la beatitudine eterna. Questa religione deve venir ora innalzata a religione comune a tutti e nettamente separata dalle altre, semplici "stranezze private", nei confronti delle quali, del resto, ci si può ben comportare in modo estremamente *liberale*, data appunto la loro inessenzialità.

Ma quell'altra verrà chiamata *religione di Stato*, religione del "libero Stato", non nel senso usuale di religione preferita o privilegiata dallo Stato, ma come religione che lo "Stato libero" è non solo autorizzato, ma costretto a richiedere a tutti i suoi, siano poi essi *privatim* ebrei, cristiani o altro. Essa rende allo Stato esattamente gli stessi servizi che il rispetto rende alla famiglia. Se la famiglia deve venir riconosciuta e conservata nella sua condizione da ognuno dei suoi membri, per ognuno di questi il vincolo del sangue dev'essere sacro e il suo sentimento nei confronti di essa dev'essere quello del rispetto, della venerazione di fronte al vincolo del sangue, per cui ogni persona che ha il suo stesso sangue gli diventa santa. Allo stesso modo ogni membro della comunità statale deve considerare santa questa comunità stessa e il concetto che per lo Stato è il concetto supremo dev'essere tale anche per lui.

Ma qual è per lo Stato il concetto supremo? Certamente quello di essere una società veramente umana, una società in cui possa venir accolto chiunque sia un vero uomo, cioè *non* sia un mostro *inumano*. La tolleranza dello Stato può esser ampia quanto vuole, ma non può non cessare di fronte a un mostro inumano e di fronte a tutto ciò che è inumano. E tuttavia questo "mostro inumano" è un uomo e "l'inumano" stesso è qualcosa di umano, anzi è possibile solo per un uomo, non per un animale, è dunque una "possibilità umana". Ma

benché ogni mostro inumano sia un uomo, lo Stato lo esclude lo stesso, cioè lo rinchiude, trasformandolo da concittadino in compagno di prigione (o di manicomio o di ospedale, secondo il comunismo).

Non è difficile dire in parole povere che cos'è un mostro inumano: è un uomo che non corrisponde al *concetto* di "uomo", così come l'inumano è una possibilità umana che non si accorda col *concetto* di "umano". La logica chiama questi giudizi "controsensi". Si potrebbe mai pronunciare un giudizio del genere (che uno può essere uomo, senza essere uomo!) se non si partisse dall'ipotesi secondo cui il concetto dell'uomo può esser separato dalla sua esistenza e la sua essenza può essere separata dall'apparenza? Si dice infatti: il tale ha l'*apparenza* di uomo, ma in realtà non lo *è*.

Questo "giudizio a controsenso" è stato pronunciato dagli uomini nel corso di molti secoli! Anzi, cosa che è ancor più notevole, in quel lungo periodo vissero solo – *mostri inumani*! Quale singolo avrebbe mai potuto corrispondere interamente al suo concetto? Il cristianesimo conosce soltanto un uomo e quest'uno – Cristo – è di nuovo, sia pure in senso contrario, un mostro inumano, cioè un uomo sovrumano, un "Dio". L'uomo *reale* è soltanto – l'uomo inumano, il mostro.

Uomini che non sono uomini: che mai possono essere se non *fantasmi*? Ogni uomo reale, in quanto non corrisponde al concetto "uomo", ossia non è "uomo generico" [*Gattungsmensch*], è uno spettro. Ma io resto ancora un mostro inumano se io abbasso l'uomo (che finora, in quanto mio ideale, mio compito, mia essenza o concetto mi era superiore e trascendente) a una delle qualità che mi sono proprie e intrinseche, ad una delle mie *proprietà*, cosicché l'uomo non è più niente altro che la mia umanità, il mio essere uomo e tutto ciò che io faccio è umano perché sono *io* a farlo, non certo perché corrisponde al *concetto* di "uomo"? *Io* sono realmente allo stesso tempo l'uomo e il mostro inumano; infatti io sono contemporaneamente uomo e più che uomo, cioè io sono l'io di cui questa non è che una proprietà.

Era inevitabile che alla fine si arrivasse al punto di non chiederci più di essere cristiani, ma di diventare uomini; infatti, sebbene noi non potessimo mai neppure diventare cristiani, ma rimanessimo sempre "poveri peccatori" (anche il "cristiano" era appunto un ideale irraggiungibile), il controsenso di questa richiesta era tuttavia meno evidente per la coscienza e l'illusione era minore di ora che a noi, che siamo uomini e ci comportiamo da uomini (e non possiamo assolutamente essere o comportarci diversamente), viene posta l'esigenza di dover essere uomini, "veri uomini".

I nostri Stati attuali, ancora legati in ogni modo alla loro madre Chiesa, impongono ancora alcuni doveri (per esempio, l'appartenenza a una religione, a una Chiesa) che in realtà, come Stati, non li riguardano affatto; ma tuttavia essi non ripudiano nel complesso il loro significato, giacché vogliono venir considerati come *società umane* di cui l'uomo può essere membro come uomo, anche se egli è meno privilegiato di altri membri: la maggioranza degli Stati ammette fedeli di ogni setta religiosa e accetta le persone senza distinzione di razza o di nazionalità: ebrei, turchi, mori, ecc., possono diventare, per esempio, cittadini francesi. Lo Stato, per accogliere qualcuno, presta attenzione a una cosa soltanto, cioè al fatto che egli sia un *uomo*. La Chiesa, come comunità di credenti, non poteva accogliere

ogni uomo nel suo grembo; lo Stato, come società di uomini, lo può. Ma se lo Stato porterà al suo perfetto compimento il principio di non chiedere ai suoi membri nessun'altra condizione se non che essi siano uomini (finora perfino i nordamericani pongono la condizione che i membri del loro Stato abbiano una religione, sia pure quella della rettitudine, dell'*honnêteté*), ecco che si sarà scavato la fossa con le proprie mani. Esso s'immaginerà di possedere, come suoi cittadini, soltanto uomini, ma essi saranno nel frattempo diventati soltanto *egoisti*, ciascuno dei quali utilizzerà lo Stato secondo le sue energie ed i suoi scopi egoistici. L'egoista sarà la rovina della "società umana"; gli egoisti, infatti, non si rapportano più l'uno all'altro come *uomini*, ma ciascuno di loro si presenta egoisticamente come un *io* nei confronti di un tu o di un voi assolutamente differente da me e a me contrapposto.

Dire che lo Stato deve fondarsi sulla nostra umanità è come dire che deve fondarsi sulla nostra *moralità*. Vedere in ciascuno l'uomo e comportarsi con ciascuno da uomo è ciò che si chiama comportamento morale ed è esattamente la stessa cosa dell' "amore spirituale" proclamato dal cristianesimo. Se io infatti vedo in te l'uomo, come tu vedi in me l'uomo, allora io mi prendo cura di te come mi prenderei cura di me stesso, perché noi due non rappresentiamo altro che i termini della equazione matematica per cui se A=C e B=C, allora A=B, cioè io non sono che uomo e tu non sei che uomo, per cui tu ed io siamo la medesima cosa. La moralità è inconciliabile con l'egoismo perché dà valore non a *me*, ma solo all'uomo in me. Ma se lo Stato è una *società di uomini* e non un'unione di molti "io", cioè d'individui ciascuno dei quali non si cura che di se stesso, allora non può esistere senza la moralità e deve tenervisi stretto.

Così noi due, lo Stato e io, siamo nemici. Io, l'egoista, non ho a cuore il bene di questa "società umana", non le sacrifico nulla, mi limito ad utilizzarla; ma, per poterla utilizzare appieno, preferisco trasformarla in mia proprietà, in mia creatura, ossia io l'annientto e costruisco al suo posto l'*unione* [*Verein*] *degli egoisti*.

Lo Stato si rivela dunque mio nemico richiedendomi di essere uomo, il che presuppone che potrei anche non esserlo e venire considerato da lui come un "mostro inumano": esso m'impone di essere uomo come un *dovere*. Lo Stato pretende inoltre che io non faccia niente che potrebbe mettere in pericolo la *sua sussistenza*, che mi dev'essere, quindi, sacra. Poi non devo essere un egoista, ma un uomo "retto, onesto", cioè morale. Insomma io devo essere, nei confronti suoi e della sua sussistenza, impotente e pieno di rispetto, ecc.

Questo Stato, che in ogni caso non è una realtà già presente, ma dev'essere ancora costruito, è l'ideale del liberalismo che avanza. Deve nascere una vera "società di uomini", in cui ogni "uomo" possa ritrovarsi. Il liberalismo vuole realizzare "l'uomo", cioè creare per lui un mondo, che sarebbe poi il mondo *umano* o la società umana comune a tutti (comunista). Si è detto: "La Chiesa poté tener conto solo dello spirito, lo Stato deve tener conto dell'uomo nella sua interezza". [M. Hess (Anonimo), *Die europäische Triarchie*, Leipzig 1841, p. 76]. Ma "l'uomo" non è forse uno "spirito"? Il nocciolo dello Stato è appunto "l'uomo", quest'essere irreale, e lo Stato stesso è solo la "società umana". Il mondo creato dal credente (dallo spirito credente) si chiama Chiesa, il mondo creato dall'uomo (spirito umano o umanitario) si chiama Stato. Ma non è il *mio* mondo. Io non compio mai *in abstracto* qualcosa di *umano*, ma sempre qualcosa di mio *proprio*, cioè la mia azione umana è diversa da ogni

altra azione umana e solo grazie a questa differenza essa è reale e mi appartiene. L'aspetto umano che c'è in essa è un'astrazione e, come tale, è spirito, è un'essenza astratta.

Bruno Bauer afferma per esempio nella *Jugenfrage*, a p. 84, che la verità della critica è l'ultima verità, quella stessa che il cristianesimo ha cercato a lungo: essa è "l'uomo". Egli dice: "La storia del mondo cristiano è la storia della suprema battaglia per la verità, perché in essa – e in essa soltanto! – si tratta di scoprire l'ultima o la prima verità – l'uomo e la libertà".

Benissimo, teniamoci questa conquista e consideriamo *l'uomo* come il risultato finale, finalmente trovato, della storia cristiana e in generale delle aspirazioni religiose o ideali degli uomini. Ma chi è l'uomo? *Io* lo sono! L'uomo, fine ed esito del cristianesimo, è, in quanto *io*, l'inizio e il materiale da usare per la nuova storia, che sarà una storia del godimento dopo la storia dei sacrifici, una storia non dell'uomo o dell'umanità, ma – *di me*. *L*'uomo viene considerato come l'universalità stessa. Bene, io e l'egoismo siamo il vero universale, perché ognuno è egoista e si cura di sé più di ogni altra cosa. Ciò che è ebraico non è ancora puramente egoistico, perché l'ebreo *si* dà a Yahweh, ciò che è cristiano non lo è neppure esso, perché il cristiano vive della grazia di Dio e gli *si* sottomette. Un uomo soddisfa, in quanto ebreo o cristiano, solo alcune sue esigenze, solo un determinato bisogno, non *se stesso*: si tratta di un egoismo *a metà*, perché è l'egoismo di mezzo uomo: un uomo per metà egoista e per metà ebreo, ossia per metà padrone di sé e per metà schiavo. Per questo l'ebreo e il cristiano si escludono sempre per metà, cioè si riconoscono come uomini e si escludono come schiavi, perché servono due padroni diversi. Se potessero essere completamente egoisti, si escluderebbero *del tutto* e starebbero insieme molto meglio. Il male non è che si escludano, ma che lo facciano solo *per metà*. Bruno Bauer, invece, pensa che solo in quanto "uomini" ebrei e cristiani possono finalmente considerarsi e avere rapporti fra loro, in quanto essi ripudiano l'essenza particolare che li separa e li condanna a restar divisi eternamente, riconoscono l'essenza universale "dell'uomo" e la considerano come loro "vera essenza".

Secondo questo modo di vedere, l'errore degli ebrei e dei cristiani consiste nel fatto che essi vogliono essere e avere qualcosa di "particolare", invece di essere solo uomini e di volere ciò che è umano, cioè i "diritti universali dell'uomo". Bauer pensa che il loro errore di fondo consista nel fatto che essi credono di essere "privilegiati", di possedere dei "privilegi", insomma in generale nella fede nel *privilegio*, nel diritto esclusivo. Egli, invece, li mette di fronte ai diritti universali dell'uomo. I diritti dell'uomo!

L'uomo è *l'uomo in generale* e quindi ciascuno che sia uomo. Ciascuno deve allora possedere gli eterni diritti dell'uomo e goderne, secondo i comunisti, nella "democrazia" perfetta o, come piuttosto si dovrebbe dire – nell'antropocrazia perfetta. Ma io possiedo soltanto tutto ciò che mi – conquisto da me; come uomo non ho niente. Si vorrebbe elargire ogni bene ad ogni uomo solo perché ha il titolo di "uomo". Io invece pongo l'accento su *me stesso*, non sul fatto che sono *uomo*.

L'uomo ha significato solo in quanto è una delle *mie proprietà* (è di mia proprietà), così come la virilità o la femminilità. Gli antichi ponevano il loro ideale nell'essere *virili* nel pieno significato della parola; la loro virtù è la *virtus*, l'*areté*, cioè la virilità. Ma che cosa si

dovrebbe pensare di una donna che volesse essere “tutta donna” e nient’altro? Ciò non è dato a tutte e parecchie si proporrebbero in questo modo uno scopo irraggiungibile. *Di sesso femminile*, invece, lo sono già comunque per natura, la femminilità è una loro proprietà e non hanno bisogno di ricercare la “autentica femminilità”. Io sono uomo esattamente come la terra è un pianeta. Sarebbe ridicolo assegnare alla terra il compito di essere un “vero pianeta”: altrettanto ridicolo è accollarmi la missione di essere un “vero uomo”.

Quando Fichte dice: “L’io è tutto”, può sembrare che questo concordi pienamente con le mie tesi. Ma l’io non *è* tutto, bensì *distrugge* tutto e solo l’io che si dissolve, l’io che non arriva mai ad essere, l’io – finito è realmente io. Fichte parla dell’io “assoluto”, io, invece, parlo di me, dell’io caduco.

Pare anche che *uomo* e *io* significhino la stessa cosa, e invece l’espressione “uomo” significa, come si vede per esempio in Feuerbach, l’io assoluto, il *genere* [*die Gattung*], non l’io singolo, caduco. Egoismo e umanità dovrebbero significare la stessa cosa, ma secondo Feuerbach il singolo (l’ “individuo”) “può elevarsi soltanto al di sopra dei limiti della sua individualità, ma non al di sopra delle leggi, delle determinazioni positive che definiscono l’essenza della sua specie”. [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *op. cit*, p. 40]. Ma il genere, da solo, non è niente e se il singolo si eleva al di sopra dei limiti della sua individualità, egli lo fa appunto come singolo, egli esiste soltanto in quanto si eleva, egli esiste soltanto in quanto non resta fermo; altrimenti sarebbe finito, morto. *L*’uomo è solo un ideale, il genere è solo un qualcosa di pensato. Essere *un* uomo non significa adempiere l’ideale *dell*’uomo, ma invece rappresentare *se stesso* come singolo. Non il modo in cui io realizzo l’*universalmente umano* deve essere il mio compito, ma il modo in cui io soddisfo me stesso. *Io* sono per me il mio genere, sono senza norma, senza legge, senza modello o simili. È possibile che io riesca a fare ben poco di me; ma questo poco è tutto ed è meglio di ciò che potrei lasciar fare di me dal potere di altri, dal condizionamento della morale, della religione, delle leggi, dello Stato, ecc. Mille volte meglio – se proprio bisogna parlare di “meglio” – un ragazzo maleducato di uno saputello, meglio un uomo ribelle di uno docile in ogni occasione. Il ribelle maleducato ha ancora la possibilità di formarsi secondo la propria volontà; il docile saputello, invece, viene determinato dal “genere”, dalle necessità generali, esse sono per lui la legge: in base a esse egli viene *destinato* a questo o a quello; e infatti che cos’altro è per lui il genere se non la sua “destinazione”, la sua “missione”? Il fatto che io guardi all’ “umanità”, al genere umano, come a un ideale da raggiungere, oppure a Dio o Cristo con lo stesso intento, fa ben poca differenza! Tutt’al più la differenza consisterà nel fatto che il primo ideale è più pallido del secondo. Il singolo, come è la natura intera, così è anche il genere intero.

Ciò che io sono *condiziona* ciò che io faccio, penso, ecc., insomma il mio modo di manifestarmi e di rivelarmi. L’ebreo, per esempio, può volere soltanto certe cose determinate, può “atteggiarsi” solo in un certo modo; il cristiano può atteggiarsi ed esprimersi solo cristianamente, ecc. Se fosse possibile che tu fossi soltanto ebreo o cristiano, manifesteresti solamente, com’è ovvio, atteggiamenti da ebreo o da cristiano; ma questo non è possibile; tu resti, nonostante tutti i tuoi sforzi, un *egoista*, un peccatore contro quel concetto, cioè *tu* non sei ebreo. Siccome l’aspetto egoistico trapela ormai dappertutto, si è ricercata un’idea

più perfetta che esprima veramente tutto ciò che sei e che contenga, in quanto è la tua vera natura, tutte le leggi in base alle quali devi agire. L'idea più perfetta di questo tipo è stata raggiunta con l' "uomo". In quanto ebreo sei troppo poco e il tuo compito non è quello di realizzare appieno il carattere ebraico; essere un greco, un tedesco, ecc., non basta. Ma sii un – uomo e avrai tutto: considera ciò che è umano come la tua missione!

Adesso so quel che devo fare e il nuovo catechismo può venir compilato. Il soggetto è di nuovo subordinato al predicato, il singolo a una generalità; il potere è assicurato di nuovo a un'*idea* e sono poste le basi per una nuova *religione*. Si tratta di un *passo avanti*, di un progresso nel campo religioso (e, più specificamente, cristiano), non di un passo che ci conduca fuori di esso.

Il *passo* che ci conduce fuori da quel campo porta all'*ineffabile*. Per me il misero linguaggio non ha parole e la "Parola", il "Logos", è per me "soltanto una parola".

Si va in cerca della *mia essenza*. Se non è l'ebreo, il tedesco, ecc., sarà allora – l'uomo. "L'uomo è la mia essenza".

Io sono nauseato di me, odioso a me stesso; provo ribrezzo e schifo di me stesso, mi sento un essere abominevole, ossia io per me non sono mai abbastanza, non faccio mai abbastanza. Da questi sentimenti nasce l'autodistruzione e l'autocritica. La religiosità comincia col rinnegamento di sé e si conclude con il compimento della critica.

Io sono un ossesso che si vuol sbarazzare del suo "spirito maligno". Come farò? Commetterò senza timore il peccato che per il cristiano è il più tremendo di tutti, il peccato che consiste nel bestemmiare contro lo Spirito Santo. "Chi bestemmia contro lo Spirito Santo non riceverà perdono in eterno, ma verrà condannato per sempre!". [*Marco*, 3, 29]. Io non chiedo perdono e non ho paura della condanna.

L'uomo è l'ultimo *spirito* del male, l'ultimo spettro maligno, il più ingannatore perché è, apparentemente, il più amico, è il più astuto mentitore dall'espressione onesta, il padre delle menzogne.

Rivoltandosi contro le pretese ed i concetti del presente, l'egoista compie spietatamente la – *profanazione* estrema. Niente gli è sacro!

Sarebbe stolto affermare che non c'è alcuna potenza superiore alla mia. Ma l'atteggiamento che io assumo nei suoi confronti è completamente diverso da quello dell'epoca della religione: io sarò il *nemico* di ogni potenza superiore, mentre la religione c'insegna invece a farcela amica e a comportarsi umilmente nei suoi confronti.

Il *profanatore* tende tutte le sue forze contro ogni *timor di Dio*, perché il timore di Dio lo renderebbe schiavo di tutto ciò che egli lasciasse sussistere come sacro. Il fatto che nell'uomo-dio la potenza santificatrice sia il dio oppure l'uomo, il fatto insomma che qualcosa sia da considerarsi sacro per amore di Dio oppure per amore dell'uomo (dello spirito umanitario), non cambia per niente la natura del timore di Dio, perché anche l'uomo viene venerato come "essere supremo" esattamente come, nel campo specificamente religioso, Dio, in quanto "essere supremo", pretende il nostro timore e la nostra venerazione, che ci vengono appunto imposti da tutti e due.

Il timore di Dio in senso proprio è stato ormai scosso da lungo tempo e un "ateismo" più o meno consapevole, riconoscibile esteriormente da un certo "anticlericalismo" ormai

ampiamente diffuso, è diventato, senza parere, atteggiamento comune. Ma tutto ciò che fu tolto a Dio venne attribuito all'uomo e la potenza dello spirito umanitario si è accresciuta esattamente in proporzione al diminuire d'importanza della devozione religiosa: "l'uomo" è il Dio di oggi e il timore dell'uomo è subentrato al vecchio timore di Dio.

Ma siccome l'uomo rappresenta semplicemente un altro essere supremo, di fatto l'essere supremo ha subìto soltanto una metamorfosi e il timore dell'uomo non è che il timor di Dio sotto mutata specie.

I nostri atei sono gente pia.

Se nel cosiddetto periodo feudale ricevevamo tutto in feudo da Dio, nel periodo liberale vige lo stesso rapporto di vassallaggio con l'uomo. Dio era il signore, ora l'uomo è il signore; Dio era il mediatore, ora lo è l'uomo; Dio era lo spirito, ora lo è l'uomo. In questo triplice nesso il rapporto di vassallaggio ha subìto una trasformazione. Noi adesso riceviamo infatti in feudo dall'uomo onnipotente in primo luogo la nostra *potenza*, che, provenendoci da un essere superiore, non si può chiamare "potere" o "autorità", ma invece "diritto": i "diritti dell'uomo"; in secondo luogo noi riceviamo in feudo da lui la nostra posizione nel mondo, perché egli, il mediatore, media i nostri *rapporti*, i quali perciò non possono essere che "umani"; infine noi riceviamo in feudo da lui *noi* stessi, cioè la nostra propria dignità e tutto ciò di cui siamo degni, perché noi non siamo degni di nulla se *egli* non abita in noi e se o quando noi non siamo "umani". La potenza è dell'uomo, il mondo è dell'uomo, io sono dell'uomo.

Ma non posso forse dichiarare *me stesso* legittimo proprietario, mediatore e mio proprio "io"?

Allora si dirà:

La mia potenza *è* la mia proprietà.

La mia potenza mi *dà* la mia proprietà.

La mia potenza *sono* io stesso e grazie a essa io sono la mia proprietà.

I. La mia potenza

Il*diritto* è lo *spirito della società*. Se la società ha una *volontà*, questa è appunto il diritto: la società esiste solo grazie al diritto. Ma siccome essa esiste solo per il fatto che esercita un *dominio* sui singoli, il diritto non è che la *volontà del dominatore*. Aristotele dice che la giustizia è l'interesse della *società*.

Ogni diritto esistente è un – *diritto estraneo*, un diritto che mi "viene concesso", di cui mi si "lascia godere". Ma sarei nel giusto, cioè sarei nei miei diritti, solo perché tutti mi danno ragione? Eppure che altro è il diritto che io possiedo nello Stato, nella società, se non un diritto *estraneo*? Se un cretino mi dà ragione, dicendomi che sono nel mio diritto, diffiderò subito del mio aver ragione, perché il fatto che lui mi dia ragione non mi fa affatto piacere. Ma anche se un saggio mi dà ragione, non per questo ho ragione davvero e sono davvero nei miei diritti. Che *io* abbia o no ragione, che sia o no nei miei diritti, è completamente indipendente dal giudizio dello stolto e del saggio.

Eppure è questo che noi abbiamo finora cercato: noi cerchiamo la giustizia, vogliamo aver ragione ed essere nei nostri diritti, e ci rivolgiamo per questo al tribunale. A quale? Ad un tribunale regale o papale o popolare, ecc. Il tribunale di un sultano potrà forse pronunciare un giudizio diverso da quello che le leggi del sultano prescrivono? Potrà darmi ragione se io avanzo delle pretese su di un diritto che non si accorda con il diritto stabilito dal sultano? Potrà per esempio concedermi come un diritto la possibilità dell'alto tradimento se questo, secondo l'opinione del sultano, non è un diritto? Potrà, in quanto tribunale censorio, concedermi il diritto di esprimere liberamente le mie opinioni se il sultano non vuol saperne di questo *mio* diritto? Che cosa cerco allora da questo tribunale? Io cerco il diritto del sultano, non il *mio*: cerco un diritto – *estraneo*. Nella misura in cui questo diritto estraneo si accorda con il mio, potrò trovare, ovviamente, il secondo nel primo.

Lo Stato non permette che due uomini vengano alle mani e si oppone al *duello*. Perfino una rissa in cui nessuno dei contendenti si rivolge alla polizia viene tuttavia punita, a meno che si tratti non di un individuo qualunque che ne picchia un altro, ma invece, per esempio, di un *capofamiglia* e di suo figlio: la *famiglia* e, in nome suo, il padre possono farlo, io come singolo no.

La "Vossische Zeitung" ci presenta lo "Stato di diritto". Qui ogni cosa deve venir decisa dal giudice e da un *tribunale*. Il supremo tribunale censorio viene qui considerato come un "tribunale" che "giudica secondo giustizia". Quale giustizia? Quella della censura! Per riconoscere giusti i giudizi di quel tribunale, è necessario attribuire alla censura i suoi diritti. Ma si ritiene anche che questo tribunale offra una protezione, cioè una protezione contro gli errori di un singolo censore: esso protegge soltanto il legislatore dalle interpretazioni sbagliate della sua volontà, ma rende tanto più dura la legge nei confronti degli scrittori, attraverso la "sacra potenza del diritto".

Sul fatto che io abbia ragione o no, abbia o no un diritto, posso giudicare soltanto io stesso. A questo proposito gli altri possono solo esprimere il loro giudizio e dire se accettano le mie ragioni e se anche secondo loro si tratta di un diritto.

Consideriamo la cosa da un altro punto di vista. Nel sultanato io devo onorare la legge del sultano, nelle repubbliche la legge popolare, nella comunità cattolica il diritto canonico, ecc. Io devo sottomettermi a questi diritti stabiliti, considerandoli sacri. Un "senso del diritto" e un "senso della giustizia" di questo tipo sono talmente radicati nella testa della gente che i rivoluzionari del nostro tempo ci vogliono sottomettere a un nuovo "diritto sacro": il "diritto della società", della compagine sociale, il diritto dell'umanità, il "diritto di tutti" o simili. Il diritto "di tutti" deve precedere il *mio* diritto. Come diritto di tutti esso dovrebbe essere in ogni caso anche un mio diritto, perché fra questi "tutti" ci sono anch'io; ma siccome esso è al tempo stesso un diritto di altri o addirittura di tutti gli altri, io non muoverò un passo per sostenerlo. Io lo difenderò invece non come *diritto di tutti*, ma come *mio diritto* e ciascuno penserà, se vuole, a difenderselo nello stesso modo. Il diritto di tutti (per esempio quello di mangiare) è un diritto di ogni singolo. Che ognuno si mantenga *per sé* quel diritto opponendosi ad ogni restrizione e quel diritto resterà per tutti (giacché ognuno se lo difende per sé), ma non è affatto necessario che egli si preoccupi e s'infuochi di zelo per un diritto di tutti.

Ma i riformatori sociali ci predicano un "*diritto della società*". Il singolo diventa a questo modo lo schiavo della società e ha ragione di pretendere un diritto solo se la società glielo *concede*, cioè se egli vive secondo le *leggi* della società, ossia è – *ligio alle leggi.* Ora, io posso essere ligio alle leggi sia in un regime dispotico che nella "società" di Weitling, ma in entrambi i casi io sono completamente privo di diritti *miei*, perché quelli che ho, nell'un caso come nell'altro, non sono miei, ma *estranei.*

A proposito del diritto si sente sempre domandare: "Chi o che cosa mi dà il diritto di far questo?". Risposta: Dio, l'amore, la ragione, la natura, l'umanità, ecc. No, solo la *tua forza*, la *tua* potenza ti può dare veramente un diritto (la tua ragione, per esempio, te lo può dare).

Il comunismo, il quale suppone che gli uomini "hanno per natura gli stessi diritti", contraddice il suo stesso principio secondo cui gli uomini per natura non hanno proprio nessun diritto. Perché, per esempio, non vuole riconoscere ai genitori nessun diritto "naturale" nei confronti dei figli o a questi nei confronti di quelli: esso abolisce la famiglia. La natura non dà ai genitori, ai fratelli, ecc., nessun diritto. In fondo a tutto questo principio rivoluzionario o *à la* Babeuf [Cfr. J. C. Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz, nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich*, Zürich 1843, pp. 2-3. Rapporto della commissione d'inchiesta.] c'è, infatti, una concezione religiosa, cioè falsa. Chi potrebbe ricercare i "giusti diritti" se non chi guarda da un punto di vista religioso? "Il diritto" non è forse un concetto religioso, cioè qualcosa di sacro? L' "*eguaglianza dei diritti*" come l'ha posta la rivoluzione non è che un'altra forma dell' "eguaglianza cristiana", l' "eguaglianza dei fratelli, dei figli di Dio, dei cristiani, ecc.", insomma *fraternité.* Ogni singola domanda riguardante questioni di diritto merita di venir stigmatizzata con le parole di Schiller: "Ormai da anni mi servo, per odorare, del mio naso; possiedo veramente su di esso un diritto comprovabile?".

Quando la rivoluzione dichiarò che l'eguaglianza è un "diritto", finì in campo religioso, nella regione del sacro, dell'ideale. Da qui la lotta, cominciata allora, per i "sacri, inalienabili diritti dell'uomo". Contro gli "eterni diritti dell'uomo" viene naturalmente fatto valere, con non minore fondamento, il "diritto che l'ordine stabilito si è meritatamente conquistato": un diritto contro l'altro, cosicché l'uno viene diffamato dall'altro e chiamato "torto". Questa è la *disputa dei diritti* che dura dalla rivoluzione.

Voi volete "avere ragione" contro gli altri, "essere nel giusto", cioè "aver diritto". Ma non è possibile: di fronte a loro sarete sempre "nel torto"; essi, infatti, non sarebbero vostri avversari se non fossero anch'essi "nei loro diritti": essi vi "daranno sempre torto". Ma il vostro diritto è, di fronte a quello degli altri, più elevato, più grande, *più potente*, non è vero? Nient'affatto! Il vostro diritto non è più potente se voi non siete più potenti. I sudditi Cinesi hanno diritto alla libertà? Provate a donargliela e vi accorgerete di esservi sbagliati di grosso: giacché essi non sanno far uso della libertà, non ne hanno nemmeno diritto ossia, per parlare più esplicitamente, giacché non hanno la libertà, non hanno nemmeno diritto ad averla. I bambini non hanno nessun diritto alla maggiore età, perché essi non sono maggiorenni, cioè perché sono bambini. I popoli che si lasciano trattare da minorenni non hanno nessun diritto alla maggiore età; soltanto se smettessero di comportarsi da minorenni avrebbero diritto ad essere dichiarati maggiorenni. Tutto ciò non significa altro

che questo: tu hai *diritto* di essere ciò che hai il *potere* di essere. Io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da *me stesso*; io sono *legittimato* a fare tutto ciò che ho il potere di fare. Io sono legittimato a rovesciare Zeus, Yahweh, Dio, ecc., se sono *capace* di farlo; altrimenti, questi dèi avranno sempre più diritto e più potere di me. E allora io temerò il loro diritto e il loro potere con impotente "timor di Dio", mi atterrò ai loro comandamenti e crederò di essere nel giusto in tutto ciò che farò secondo la *loro* giustizia, così come le guardie di frontiera russe si ritengono autorizzate a sparare a vista a chi si rende sospetto, tentando di fuggire, perché uccidono "per ordine dell'autorità superiore", cioè "in nome della legge". Ma io mi autorizzo da me ad uccidere se non me lo vieto io stesso, se non ho paura dell'omicidio come di un' "ingiustizia". Su questa intuizione si fonda la poesia di Chamisso *Das Mordthal*, nella quale un canuto assassino indiano riesce a strappare al bianco a cui ha trucidato i compagni un sentimento di rispetto. Io non sono autorizzato a fare soltanto ciò che non faccio liberamente e coraggiosamente, vale a dire ciò che *io* non mi autorizzo a fare.

Io decido se *io* sono nel *giusto*; *fuori* di me non c'è alcun diritto o giustizia. Se qualcosa è la cosa giusta, la cosa che ci vuole per *me*, allora è giusta. È possibile che non per questo essa sia la cosa giusta per gli altri: questo è affar loro, non mio: si difendano, se vogliono! E anche se a tutto il mondo non andasse bene, ma per me fosse la cosa giusta, cioè se io la volessi, io non chiederei l'opinione o il pensiero del mondo intero. Così fanno quelli che sanno apprezzare *se stessi*, ciascuno nella misura in cui è egoista: la forza, infatti, precede il diritto e invero – a pieno diritto!

Siccome io sono uomo "per natura", ho un ugual diritto al godimento di tutti i beni, dice Babeuf. Non dovrebbe allora dire anche che, siccome sono "per natura" principe primogenito, ho diritto al trono? I diritti dell'uomo e i diritti "meritatamente acquisiti" si richiamano allo stesso fondamento, cioè alla *natura*, che mi *dà* un diritto, ossia alla *nascita* (e quindi all'eredità, ecc.). Dire: "io sono nato uomo" è come dire: "io sono nato figlio di re". L'uomo naturale ha solo il diritto naturale (cioè il potere naturale) e pretese naturali: diritti di nascita. Ma la *natura* non può autorizzarmi o qualificarmi a fare (cioè mettermi nelle condizioni reali di poter fare) ciò che solo la mia azione mi autorizza a osare. Il fatto che il figlio del re ponga se stesso al di sopra degli altri ragazzi è già opera sua e gli assicura il privilegio, e il fatto che gli altri ragazzi accettino e riconoscano la sua azione è opera loro e li rende degni di essere – sudditi.

Che sia la natura o Dio o la decisione popolare, ecc., a concedermi un diritto, si tratta sempre di un diritto *estraneo*, di un diritto che non sono io a concedermi o a prendermi.

I comunisti dicono questo: lavoro uguale autorizza gli uomini a uguale godimento. Prima si dibatteva la questione se non spettasse al "virtuoso" di essere "felice" sulla terra. Gli ebrei ne traevano difatti proprio la conclusione che bisogna essere virtuosi "per stare bene sulla terra". No, il lavoro uguale non ti autorizza a godere: soltanto un uguale godimento ti autorizza a un uguale godimento. Godi e sarai autorizzato a godere. Ma se tu hai lavorato e ti lasci defraudare del godimento – "è giusto" che tu ne paghi lo scotto.

Se vi *prendete* il godimento, esso è un vostro diritto; ma se lo agognate soltanto, senza prendervelo, esso resterà quel che era prima: un "diritto meritatamente acquisito" di chi

ha il privilegio di godere. Resterà un *suo* diritto, così come diventerebbe *vostro* se ve lo prendeste.

Vivace e tumultuosa è la disputa sul "diritto alla proprietà". I comunisti affermano: "La terra appartiene di diritto a chi la coltiva e i suoi frutti a chi li ha prodotti". [A. Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage, op. cit.*, p. 22 e sgg]. Io ritengo che essa appartenga a chi sa prendersela ossia a chi non se la fa prendere o portar via. Se egli se ne appropria, gli apparterrà non solo la terra, ma anche il diritto di possederla. Questo è il *diritto egoistico*, cioè se qualcosa è la cosa giusta per *me*, allora è giusto, che io la possegga.

Altrimenti il diritto ha quel che si dice un "naso di cera". La tigre che mi assale ha i suoi diritti e io che l'uccido ho i miei. Ma contro di lei non difendo i miei *diritti*, bensì *me stesso*.

Siccome ogni diritto umano è sempre una concessione, esso si riduce in realtà sempre al diritto che gli uomini si attribuiscono, si "concedono" a vicenda. Se si concede ai neonati il diritto alla vita, essi hanno quel diritto; se non viene loro concesso, come succedeva presso gli Spartani e gli antichi Romani, essi non lo hanno. Infatti solo la società può attribuire o "concedere" loro quel diritto, perché da sé non possono né prenderselo né darselo. Si obietterà che i neonati hanno comunque il diritto alla vita "per natura": bene, gli Spartani si rifiutavano di *riconoscere* quel diritto. Ma a questo modo i neonati non avevano nessun diritto al riconoscimento del loro diritto, esattamente come non avevano il diritto di pretendere che le belve feroci a cui venivano gettati in pasto riconoscessero il loro diritto a vivere.

Si parla tanto di diritti *innati* e ci si lamenta così: "Dei diritti che sono nati con noi / purtroppo non si fa parola".

Quale sarebbe mai un diritto nato con me? Il diritto di diventare signore di un maggiorasco, di ereditare un trono, di godere di un'educazione principesca o nobile, oppure anche, se sono nato da genitori poveri, il diritto di frequentare la scuola pubblica, di venir vestito grazie alle elemosine e, infine, di guadagnarmi un tozzo di pane nelle miniere di carbone oppure in filanda? Non sono forse diritti innati, diritti che io ho ricevuto dai miei genitori nel momento stesso in cui sono *nato*? Voi dite: no! no! e affermate che in questi casi si abusa del nome di "diritto", anzi questi sono precisamente i casi che voi tentate di eliminare facendo valere i *veri diritti innati*. Per giustificare la vostra posizione, voi vi rifate al punto più semplice e affermate che ognuno è, per nascita, *uguale* all'altro, e cioè *uomo*. Io voglio concedervi che ognuno nasce uomo e che i neonati sono quindi uguali. Perché lo sono? Soltanto perché non hanno ancora manifestato, con l'azione, alcuna qualità propria, se non appunto quella ovvia di essere – *figli di uomini*, pargoli nudi. Ma a questo modo sono già diversi da coloro che hanno già fatto qualcosa di sé e che non sono più semplicemente "figli di uomo", ma invece – figli della propria creazione. Questi ultimi posseggono qualcosa di più dei diritti innati: essi hanno *acquisito* dei diritti. Che contrasto, che campo di lotta! È la vecchia lotta fra i diritti innati e quelli meritatamente acquisiti! Richiamatevi pure ai vostri diritti innati; non si mancherà di contrapporvi i diritti meritatamente acquisiti. Entrambi stanno sul "terreno del diritto"; ognuno dei due, infatti, ha un "diritto" contro l'altro, il primo il diritto innato o naturale, il secondo il diritto acquisito o "meritatamente acquisito".

Ma restando nel terreno del diritto, continuerete a cercare di sostenere con l'autorità i vostri diritti. ["Ti prego, risparmia i miei polmoni! Chi vuole affermare un diritto, basta che abbia la lingua e lo affermerà certamente!"]. L'altro non può darvi ragione, non può concedervi il vostro diritto, non può "rendervi giustizia". Chi ha il potere ha – il diritto: se non avete il primo, non avete nemmeno il secondo. È tanto difficile raggiungere questa saggezza? Ma guardate come si comportano i potenti! Naturalmente intendo parlare solo della Cina e del Giappone. Provate un po', voi Cinesi e Giapponesi, a dar loro torto e vedrete come vi getteranno subito in carcere. (Diverso è il caso dei "consigli benintenzionati" che – sempre in Cina e in Giappone – sono permessi, perché non ostacolano il potente ma, semmai, lo *favoriscono*). Se qualcuno volesse dar loro torto, non avrebbe che una via: la presa del potere con la violenza. Se toglie loro il *potere*, ha dato loro *realmente* torto, li ha privati del loro diritto; altrimenti non potrà far altro che stringere i pugni di nascosto o soccombere come un qualsiasi pazzo esaltato.

Insomma, voi Cinesi e Giapponesi, se non andaste in cerca del diritto, del "diritto innato", non avreste nemmeno bisogno di porvi la questione dei diritti acquisiti col merito.

Voi vi spaventate e vi ritraete di fronte agli altri perché credete di vedere accanto a loro il *fantasma del diritto* che, come nelle battaglie omeriche, sembra lottare al loro fianco quale divinità amica. Che fate voi allora? Gettate la lancia? No! Voi girate intorno allo spettro prosternandovi ai suoi piedi per conquistarvelo, affinché combatta dalla vostra parte: voi mendicate il favore del fantasma. Un altro si chiederebbe semplicemente: voglio ciò che vuole l'avversario? "No!". Bene, allora possono lottare per lui mille diavoli o mille dèi, ma io darò battaglia!

Lo "Stato di diritto", sostenuto per esempio dalla "Vossische Zeitung", pretende che i funzionari possano venir destituiti dal loro incarico solo dal *giudice* e non dall'*amministrazione*. Vana illusione! Se venisse stabilito con una legge che un funzionario che è stato visto una volta ubriaco deve perdere il suo incarico, il giudice dovrebbe necessariamente condannarlo in base alle testimonianze, ecc. Insomma il legislatore potrebbe solo specificare tutti i possibili motivi che comportano la perdita dell'incarico, per quanto essi possano essere ridicoli (per esempio chi ride in faccia ai superiori, chi non va in chiesa alla domenica, chi non fa la comunione ogni quattro settimane, chi contrae debiti, chi frequenta cattive compagnie, chi non dimostra sufficiente risolutezza, ecc., deve venir destituito. Anzi, il legislatore potrebbe far stabilire queste cose da un giurì d'onore), così al giudice non resterebbe altro che indagare se l'accusato si è "reso colpevole" di quella "mancanza" e, avutene le prove, dovrebbe dichiarare la destituzione "di diritto".

Il giudice è perduto se smette di comportarsi *come una macchina*, se non può più "giudicare in base alle regole che valgono a stabilire le prove". In tal caso non gli resta che la propria opinione, come ad ogni altro, e se giudica in base a questa *opinione*, non si tratta più di un *atto ufficiale*; come giudice, egli può giudicare solo in base alla legge. Quanto a me, io preferisco i vecchi parlamenti francesi che esaminavano da sé, volta per volta, ogni questione di diritto e poi facevano registrare le loro decisioni. Essi, almeno, giudicavano secondo la propria giustizia e non volevano ridursi a essere macchine del legislatore, sebbene poi, come giudici, dovessero per forza diventare macchine di se stessi.

Si dice che la punizione è il diritto del delinquente. Ma anche l'impunità è suo diritto. Se l'impresa non gli riesce, è giusto che gli vada così e, se gli riesce, è giusto lo stesso. Ognuno ha quel che si merita. Se uno si getta a capofitto nei pericoli e ne resta vittima, noi diremo di certo che è giusto che sia finito così, che se l'è voluto. Ma se supera i pericoli, cioè se la sua *potenza* è vittoriosa, allora ha ragione, è nel suo *diritto*. Se un bambino gioca con un coltello e si taglia, è giusto che gli vada così; ma se non si taglia, è giusto lo stesso. Se ciò che il delinquente rischia gli capita davvero e lo fa star male, è giusto che gli vada così: perché ha rischiato, se conosceva le possibili conseguenze?! Ma la punizione che noi gli infliggiamo è solo un nostro diritto, non il suo. Il nostro diritto reagisce contro il suo ed egli ne "riceve un torto", perché – noi abbiamo il sopravvento.

Ma il diritto, ciò che in una società è di diritto, si esprime anche – nella *legge*.

Quale che sia la legge, essa deve venir rispettata dai – cittadini ligi. Così viene esaltato il senso legalitario della Old England. Questo corrisponde perfettamente al detto di Euripide (*Oreste*, 412): "Noi serviamo gli dèi, quali che essi siano". *La legge innanzitutto*, *Dio innanzitutto*: ecco il punto a cui siamo arrivati.

Ci si sforza di distinguere la *legge* dal *comando* arbitrario dicendo che la prima procede da un'autorità legittima. Ma una legge che riguarda il comportamento umano (una legge morale, una legge statale, ecc.) è sempre una *dichiarazione di volontà* e quindi un comando. Anzi, anche se mi do una legge da solo, si tratta pur sempre di un comando, anche se di un comando a cui posso negare, un momento dopo, la mia obbedienza. Qualcuno può dichiarare, è vero, ciò che è disposto a sopportare, dichiarando al tempo stesso con una legge che non tollererà tutto il resto, minacciando di considerare suo nemico ogni trasgressore; ma nessuno può avere il dominio sulle *mie* azioni, prescrivermele e impormi leggi al proposito. Io devo accettare che mi tratti come suo *nemico*, ma mai che mi tratti come una sua *creatura* e che faccia della *sua* ragione (o magari della sua stoltezza) il criterio per giudicarmi.

Gli Stati durano solo fino a che esiste una *volontà dominatrice* che viene considerata identica alla propria volontà. La volontà del dominatore è – legge. A che ti servono le tue leggi se nessuno le osserva, a che ti servono i tuoi comandi se nessuno li esegue? Lo Stato non può abbandonare la pretesa di determinare la volontà dei singoli, di contarci e di specularci. Per lo Stato è assolutamente necessario che nessuno abbia una *volontà propria* e, se qualcuno dimostra di averla, lo Stato deve escluderlo (rinchiuderlo, esiliarlo, ecc.); se tutti dimostrassero di averla, essi abolirebbero lo Stato. Lo Stato non è pensabile senza il dominio e la schiavitù (sudditanza); infatti lo Stato deve dominare tutti coloro che ne fanno parte: questa si chiama appunto "volontà dello Stato".

Chi, per sussistere, deve contare sulla mancanza di volontà degli altri, è un prodotto mal fatto di questi altri, come il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo. Se cessasse la soggezione, per il dominio sarebbe finita.

La mia *volontà propria* è la rovina dello Stato: perciò viene stigmatizzata da questo come "arbitrio personale". La volontà personale e lo Stato sono nemici mortali fra i quali non è possibile che ci sia mai "pace eterna". Finché lo Stato afferma se stesso, raffigura la volontà personale, la sua bellicosa avversaria, come irrazionale, malvagia, ecc., e questa si lascia trattare come tale, anzi lo è realmente nella misura in cui se lo lascia dire: non è ancora

arrivata a se stessa, cioè alla coscienza della propria dignità e perciò è ancora imperfetta, ancora disposta a lasciarsi turlupinare, ecc.

Ogni Stato è *dispotico,* sia il despota uno solo oppure siano molti o addirittura tutti, come si presume avvenga in una repubblica, dove ciascuno tiranneggia l'altro. Questo è infatti ciò che avviene nel caso in cui una legge, stabilita una volta in seguito all'opinione, alla volontà espressa, mettiamo, in seguito a un'assemblea popolare, debba essere poi *legge* per il singolo, alla quale egli *deve ubbidienza*, ossia nei confronti della quale egli ha l'*obbligo* di ubbidire. Anche se ci s'immaginasse che ciascuno, nel popolo, avesse espresso la medesima volontà e si fosse realizzata, quindi, una perfetta "volontà generale", la cosa tuttavia non cambierebbe. Non sarei forse legato oggi e domani alla mia volontà di ieri? La mia volontà verrebbe in tal caso *irrigidita.* Maledetta *stabilità*! La mia creatura, cioè una determinata espressione della mia volontà, sarebbe diventata il mio dominatore. Ma io, con la mia volontà, io, il creatore, verrei bloccato nel mio fluire e nel mio dissolvermi. Siccome ieri sono stato pazzo, dovrei restarlo per tutta la vita. Così, nella vita statale, io sono nel migliore dei casi – e potrei dire altrettanto bene: nel peggiore dei casi – schiavo di me stesso. Siccome ieri ho voluto, oggi sono privo di volontà: ieri libero, oggi costretto.

Come cambiare questo stato di cose? Solo non riconoscendo più alcun *dovere*, cioè né *legandomi* né lasciandomi legare. Se non ho doveri, non ho nemmeno leggi.

"Ma mi si costringerà!". La mia volontà non può venir costretta: mi resta sempre la possibilità e la volontà di oppormi.

"Ma andrebbe tutto quanto per aria se ciascuno potesse fare ciò che vuole!". Chi dice che ognuno può fare tutto? Che ci stai a fare tu, se non per opporti a ciò che non vuoi che ti venga fatto? Difenditi e nessuno ti farà niente! Chi vuole spezzare la tua volontà, dovrà vedersela con te! È tuo *nemico*: trattalo come tale. Se dietro di te ci sono milioni di persone a difenderti, avrete una forza imponente e vincerete senza difficoltà. Ma anche se l'imponenza della vostra forza vincerà l'avversario, non sarete per questo, per lui, un'autorità sacra, a meno che non si tratti di un furfantello da quattro soldi. Egli non vi deve né rispetto né considerazione, anche se dovrà stare in guardia di fronte al vostro potere.

Si suole classificare gli Stati a seconda del modo in cui il "potere supremo" vi è distribuito. Se l'ha uno solo, si tratta di una monarchia, se l'hanno tutti, si tratta di una democrazia, ecc. Il potere supremo, dunque! Verso chi, contro chi? Contro il singolo e la sua "volontà personale". Lo Stato esercita il suo "potere", il singolo non può farlo. Il comportamento dello Stato è espressione del suo potere, della sua violenza, ma questa egli la chiama "diritto", quella del singolo "delitto". Delitto, dunque, così si chiama il potere del singolo: ma solo per mezzo di esso il singolo può spezzare la potenza dello Stato, se egli è dell'idea che non lo Stato è superiore a lui, ma lui allo Stato.

Ora potrei, se volessi rendermi ridicolo comportandomi da benpensante, domandarvi di non fare leggi che possano ledere il mio sviluppo personale, la mia attività individuale, la mia creazione di me stesso. Io non vi darò questo consiglio. Infatti, se lo seguiste, sareste ben sciocchi e io perderei quel che ho guadagnato. Da voi io non pretendo proprio niente, infatti, per quanto mi raccomandassi, voi continuereste a essere legislatori imperiosi e non potreste non esserlo, allo stesso modo che un corvo non può cantare e un ladro non può

vivere senza rubare. Piuttosto io chiedo a coloro che vogliono essere egoisti se ritengono più egoistico lasciarsi dominare dalle vostre leggi, rispettandole, oppure essere *recalcitranti*, anzi pienamente disubbidienti. La brava gente pensa che le leggi dovrebbero prescrivere soltanto ciò che il sentimento popolare considera giusto ed equo. Ma che me ne importa di ciò che ha valore nel popolo e per il popolo? Il popolo sarà forse contrario alle bestemmie e farà una legge in questo senso. Forse che per questo non dovrei bestemmiare? Forse che questa legge deve valere per me più di un "comando" (che posso anche rifiutarmi di eseguire)? Me lo domando proprio!

Tutti i tipi di governo partono dal principio che tutto il *diritto* e tutto il *potere* appartengono al *popolo preso nella sua collettività*. Nessuno di essi, infatti, tralascia di richiamarsi alla collettività e il despota agisce e comanda "in nome del popolo" esattamente come il presidente o qualsiasi aristocrazia. Esse posseggono il "potere dello Stato" ed è perfettamente indifferente che questo *potere* dello Stato venga esercitato dal popolo come *collettività* di tutti i singoli – ammesso che fosse possibile – oppure solo dai rappresentanti di questa collettività, si tratti poi di molti, come nelle aristocrazie, oppure di uno solo, come nelle monarchie. La collettività è sempre superiore al singolo e ha un potere che viene detto *legittimo*, che è *legge*.

Di fronte alla sacralità dello Stato il singolo è solo un vaso del disonore, in cui sono rimaste solamente "la tracotanza, la malignità, la beffa e la calunnia, la leggerezza, ecc.", se egli non riconosce più lo Stato, non lo considera più sacro. L'*arroganza* religiosa dei servi e dei sudditi dello Stato ha in serbo punizioni raffinate per la "tracotanza" irreligiosa.

Quando il governo ritiene punibili tutti i giochi dello spirito *contro* lo Stato, ecco che arrivano i liberali moderati e dicono che l'arguzia, la satira, lo scherzo e l'umorismo devono poter spumeggiare e il *genio* deve avere la libertà. Dunque non l'*uomo* singolo, ma solo il *genio* dev'essere libero. In questo caso lo Stato (oppure, a nome suo, il governo) risponde, nel pieno dei suoi diritti: chi non è con me, è contro di me. L'arguzia, lo scherzo, ecc., insomma la messa in ridicolo dell'essenza dello Stato ha distrutto più d'uno Stato: essa non è "innocua". E poi, come distinguere lo scherzo innocuo da quello che non è tale, ecc.? I moderati, di fronte a questa domanda, si trovano in grande imbarazzo e tutto si riduce alla preghiera che lo Stato (il governo) non sia così *permaloso* e *suscettibile*, non si figuri subito, nelle cose "più innocue", intenzioni malvagie e sia, insomma, "un po' più tollerante". La suscettibilità esagerata è certo una debolezza ed evitarla può essere una lodevole virtù, ma in tempo di guerra non si può essere indulgenti e ciò che è concesso in condizioni di pace non è più permesso non appena è dichiarato lo stato di assedio. Siccome i liberali benpensanti lo sanno, essi si affrettano a dichiarare che "dati l'attaccamento e la devozione del popolo" non c'è da temere nessun pericolo. Ma il governo sarà più furbo e non la berrà tanto facilmente. Esso conosce perfettamente l'arte di turlupinare la gente con belle parole e non si accontenterà di questi discorsi.

Ma la gente vuole un po' divertirsi; in fondo sono bambini e non si può pretendere che si comportino da vecchi: la gioventù non conosce virtù.

Si mercanteggia solo per questo piccolo divertimento, per poter fare quattro salti in famiglia. Si chiede che lo Stato, come un padre severo, non sia troppo brontolone. Dovrebbe

permettere le processioni degli asini e i giochi dei pazzi, così come la Chiesa li permetteva nel Medioevo. Ma i tempi in cui questo poteva venir concesso senza pericoli sono passati. I bambini, se oggi riescono a passare un'ora *in libertà*, senza la verga, non vogliono poi tornare più in *clausura*. Infatti la libertà ormai non è più un *complemento* della clausura, una ricreazione, ma un *contrasto*, un *aut aut*. Insomma lo Stato non ha che due possibilità: o non ammettere più niente o accettare tutto e andare in rovina; dev'essere o esageratamente sensibile o del tutto insensibile, come un morto. È finito il tempo della tolleranza. Se lo Stato concede un dito, gli verrà subito presa l'intera mano. Non si tratta più solo di "divertirsi": ogni divertimento, l'arguzia, lo scherzo, l'umorismo, ecc., stanno diventando terribilmente seri.

Tutti gli strilli dei "liberali" per la libertà di stampa contraddicono il loro proprio principio, la loro vera *volontà*. Essi vogliono ciò che *non vogliono*, cioè essi desiderano, auspicano, ecc. Per questo cambiano idea con tanta rapidità: appena viene concessa la cosiddetta libertà di stampa, ecco che vogliono la censura! È naturale che sia così: lo Stato è sacro anche per loro e così pure i costumi, ecc. Essi non fanno che comportarsi da monelli maleducati nei suoi confronti, come ragazzetti furbi che tentano di sfruttare le debolezze dei genitori. Il "papà Stato" deve permetter loro di dire cose che a lui non piacciono, ma il papà ha comunque il diritto di censurare con uno sguardo severo le loro chiacchiere petulanti. Se riconoscono nello Stato il loro papà, devono accettare, come tutti i ragazzi, che esso censuri le loro chiacchiere.

Se ti fai dar ragione da un altro, devi anche accettare che ti possa dar torto; se la giustificazione e la lode devono venirti da lui, aspetta anche la sua accusa e la sua punizione! Alla ragione s'accompagna necessariamente il torto e alla legalità il *delitto*. Chi sei *tu*? *Tu* sei un – *delinquente*!

"Il delinquente è il delitto più proprio dello Stato!" dice Bettina. [Bettina von Arnim (Anonimo), *Dies Buch gehört dem König*, Berlin 1843, p. 376]. Si può condividere quest'affermazione, anche se Bettina non l'intende proprio nello stesso modo. Nello Stato, infatti, l'io senza freni, cioè io stesso in quanto appartengo a me solo, non posso arrivare al mio compimento e alla mia realizzazione. Ogni io è già fin dalla nascita un delinquente contro il popolo, contro lo Stato. Perciò quest'ultimo controlla tutti quanti, vede in ciascuno un egoista (e dagli egoisti si guarda bene). Esso suppone sempre in ciascuno le peggiori intenzioni e fa attenzione, in modo poliziesco, che "non venga recato danno allo Stato", *ne quid respublica detrimenti capiat*. L'io senza freni – e tali siamo tutti noi, originariamente e, nel nostro intimo, lo rimaniamo sempre – è il delinquente permanente all'interno dello Stato. L'uomo che è guidato dalla sua audacia, dalla sua volontà, dalla sua impudenza e intrepidezza, viene circondato di spie dallo Stato, dal popolo. Dal popolo, dico! Il popolo – voi, brava gente, chissà che meraviglie ne pensate – ma il popolo è tutto pieno e impregnato di mentalità poliziesca. Solo chi ripudia il proprio io, chi "rinnega se stesso" è ben accetto al popolo.

Bettina, nel libro citato, è tanto ingenua da ritenere che lo Stato sia solo malato e da sperare nella sua guarigione, che essa vorrebbe attuare attraverso "demagoghi"; [*Ibidem*, p. 376] lo Stato però non è malato, ma sanissimo, quando allontana da sé i demagoghi, i quali

vorrebbero ottenere qualcosa per i singoli, per “tutti”. Lo Stato è già provvisto, nelle persone dei suoi fedeli, dei migliori demagoghi e capipopolo. Secondo Bettina [*Ibidem*, p. 374] “lo Stato deve sviluppare il germe di libertà dell’umanità, se no si comporta da padre snaturato”. Ma non può fare altrimenti, perché proprio curandosi dell’umanità (e con questo siamo già allo Stato “umano” o “libero”), schiaccia necessariamente il “singolo”. Ben più assennate sono invece le parole del borgomastro: [*Ibidem*, p. 381] “Che? Lo Stato non avrebbe altro compito che quello di essere l’infermiere di malati senza speranza? Il conto non torna! Da sempre lo Stato sano si è sbarazzato dei materiali infetti e non se ne è lasciato contagiare. Perché mai far tante economie con tutti i succhi della sua pianta? Meglio tagliare subito i rami marci, affinché gli altri possano fiorire! La durezza dello Stato non deve indignarci: la sua morale, la sua politica e la religione lo spingono a comportarsi così; lo si accusa di essere spietato: in realtà quel rigore ripugna alla sua pietà, ma l’esperienza gl’insegna che non c’è altra salvezza possibile! Ci sono malattie in cui bisogna usare mezzi drastici. Il medico che ha diagnosticato una malattia di tal genere ma ricorre incerto a palliativi non vincerà mai la malattia, anzi, porterà il paziente, dopo un’infermità più o meno lunga, dritto alla tomba!”. L’obiezione della moglie del consigliere: “Se voi usate, come mezzo drastico, la morte, che cosa rimane da salvare?” non regge. Lo Stato non usa questo mezzo estremo contro se stesso, ma contro un membro che lo disturba: esso si strappa l’occhio che lo disturba, ecc.

“Per lo Stato malato l’unica via di salvezza è lasciar prosperare in sé l’uomo” [*Ibidem*, p. 385]. Se qui s’intende per “uomo”, come fa Bettina, il concetto di “uomo”, essa ha ragione: prosperando “l’uomo”, lo Stato “malato” guarirà, infatti quanto più i singoli sono infatuati dell’ “uomo”, tanto maggior tornaconto ne trarrà lo Stato. Ma se per “uomo” s’intendesse il singolo, “tutti” (e fino a un certo punto lo fa l’autrice stessa, che è assai poco chiara a proposito dell’ “uomo”), la frase citata suonerebbe all’incirca così: “Per una banda di briganti malata, l’unica via di salvezza è lasciar prosperare in sé i cittadini ligi alle leggi!”. Ma a questo modo la banda di briganti come tale andrebbe in rovina, e siccome essa lo sa bene, preferisce uccidere chiunque mostri la tendenza a diventare una “persona per bene”.

Bettina è in questo libro una patriota oppure, il che non è molto di più, una filantropa, che vuole il bene dell’umanità. Essa è insoddisfatta dell’ordine esistente esattamente come lo è il fantasma del titolo del suo libro, insieme a tutti quelli che vorrebbero riportare in auge la bella, antica fede e tutto ciò che ad essa è collegato. Ma Bettina pensa che i politici, i funzionari e i diplomatici corrompano lo Stato, mentre quegli stessi danno invece la colpa ai malvagi, ai “corruttori del popolo”.

Che cos’altro è il delinquente comune se non uno che ha commesso l’errore fatale di aspirare a ciò che appartiene al popolo, anziché ricercare ciò che è suo proprio? Egli è andato in cerca di un bene *estraneo*, che avrebbe dovuto piuttosto disprezzare, ha fatto ciò che fanno i credenti che aspirano a quel che è di Dio. Che cosa fa il sacerdote che ammonisce il delinquente? Gli rimprovera il gran torto di aver profanato con il suo atto ciò che lo Stato ha santificato, cioè la proprietà di quest’ultimo (di cui fanno parte anche le vite dei membri dello Stato); invece dovrebbe rinfacciargli di *essersi* insozzato per non aver disprezzato ciò che gli è estraneo, ma per averlo invece considerato tanto prezioso da rubarlo: potrebbe

rinfacciarglielo se non fosse un prete. Parlate al cosiddetto delinquente come se fosse un egoista, ed egli dovrà vergognarsi, non per aver violato le vostre leggi e i vostri beni, ma per aver creduto che valesse la pena di infrangere le vostre leggi e di desiderare i vostri beni; dovrà vergognarsi di non aver disprezzato voi e tutto ciò che vi appartiene, di essere stato troppo poco egoista. Ma voi non potete parlare con lui mettendovi in questa prospettiva egoistica, perché voi non siete grandi quanto un delinquente: voi non commettete delitti! Voi non sapete che un io individuale non può desistere dall'essere un delinquente e che il delitto è la sua vita. Eppure dovreste saperlo, visto che credete che "noi tutti siamo peccatori"; ma voi pensate di sfuggire furbescamente al peccato; a causa della vostra paura del diavolo voi non comprendete che la colpa è il valore di un uomo. Oh, se foste colpevoli! Ma voi siete "i giusti". Bene, continuate pure a venire incontro graziosamente al vostro Signore!

Se la coscienza cristiana o l'uomo cristiano compongono un codice penale, il concetto di *delitto* non potrà venir rappresentato, in esso, se non come "azione *senza cuore*". Ogni rottura ed ogni umiliazione di un *legame del cuore*, ogni *comportamento senza cuore* verso un'entità sacra è un delitto. Quanto più quel legame dev'essere sacro al cuore, tanto più inaudito sarà il comportamento di chi se ne fa beffe e tanto più degno di essere punito il delitto. Ogni suddito deve amare il padrone: negargli quest'amore è alto tradimento che merita la pena di morte. L'adulterio è un atto senza cuore che va punito: non si ha cuore, entusiasmo, sensibilità per la sacralità del matrimonio! Finché sarà il cuore o l'animo buono a dettar leggi, soltanto l'uomo di cuore o d'animo buono ne godrà la protezione. Che sia l'uomo d'animo buono a far le leggi, significa in realtà soltanto che è l'uomo *morale* a farle: ciò che va contro al suo "senso morale" verrà vietato dalle leggi. L'infedeltà, per esempio, la dissidenza, lo spergiuro e insomma ogni *rottura radicale*, ogni distruzione di un *vincolo* venerato come potrebbero non essere ai suoi occhi atti da empi delinquenti? Chi si oppone a queste esigenze dell'animo buono avrà addosso tutti i "buoni", tutta la gente dall'animo buono. Solo i Krummacher e consorti sono le persone giuste per redigere in maniera coerente un codice penale del cuore, come un certo progetto di legge dimostra a sufficienza. La legislazione coerente dello Stato cristiano andrebbe affidata completamente ai – *preti* e non potrà essere veramente pura e logica finché sarà opera dei – *servi dei preti*, i quali non sono *preti* che *per metà*. Solo allora ogni azione senza cuore, senz'anima, verrà riconosciuta come un delitto imperdonabile, solo allora ogni movimento dell'animo sarà ritenuto degno di condanna e ogni obiezione della critica e del dubbio verrà colpita da anatema; solo allora l'uomo individuale sarà veramente, di fronte alla coscienza cristiana, un – *delinquente* provato.

Gli uomini della rivoluzione parlavano spesso della "giusta vendetta" del popolo come di un suo "diritto". Vendetta e diritto, in questo caso, vanno dunque d'accordo. Si tratta del comportamento di un io verso un altro io? Il popolo grida che il partito avversario ha commesso un "delitto" nei suoi confronti. Posso affermare che uno ha commesso un delitto contro di me senza affermare che egli dovrebbe comportarsi come io ritengo opportuno? Questo comportamento lo chiamerò "giusto", "santo", ecc., quello deviante lo chiamerò "delitto". A questo modo è chiaro che io ritengo che gli altri devono tendere alla mia *stessa*

meta, cioè che li tratto non come unici che hanno in sé la loro legge e secondo questa vivono, ma come esseri che devono ubbidire a una qualche legge "ragionevole". Io stabilisco ciò che "l'uomo" dev'essere e ciò che significa comportarsi "in modo veramente umano" e pretendo da ciascuno che questa legge divenga per lui norma e ideale, altrimenti dimostrerà di essere "un peccatore e un delinquente". Ma i "colpevoli" vengono colpiti dalla "punizione della legge"!

Qui si vede che è ancora "l'uomo" che dà luogo anche ai concetti di delitto e di peccato e, quindi, a quello di diritto. Un uomo in cui io non riconosco "l'uomo" è "un peccatore, un colpevole".

Ma solo infrangendo qualche principio sacro si può essere delinquenti: mettendoti contro di me, per esempio, tu sarai "mio avversario", non certo "mio delinquente"! Ma non odiare colui che viola qualcosa di sacro è già un delitto; per questo Saint–just esclama contro Danton: "Non sei tu forse un delinquente, non sei forse responsabile di non aver odiato i nemici della patria?".

Se, come nella rivoluzione, "l'uomo" viene inteso essere il "buon cittadino", allora da questo concetto "dell'uomo" derivano "le mancanze e i delitti politici" ben noti.

In tutto ciò il singolo, il singolo uomo, viene considerato come un rifiuto e invece l'uomo universale, "l'uomo", viene coperto di onori. Questo fantasma viene chiamato di volta in volta cristiano, ebreo, musulmano, bravo cittadino, suddito fedele, uomo libero, patriota, ecc., e di volta in volta cadono davanti a lui, "l'uomo" vittorioso, sia quelli che vorrebbero sostenere una concezione diversa dell'uomo, sia quelli che vogliono imporre *se stessi*.

E con quanta unzione si macella nel nome della legge, del popolo sovrano, di Dio, ecc.!

Se poi i perseguitati si nascondono astutamente di fronte ai giudici severi e bigotti e cercano di difendersi, ecco che vengono detti "ipocriti", come coloro che Saint-just, per esempio, accusa nel discorso contro Danton. [Cfr. *Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert*, a cura di A. Rutenberg, vol. X, Berlin 1844, p. 153]. Si raccomanda di essere pazzi e consegnarsi da soli al loro Moloch.

I delitti nascono dalle *idee fisse*. La santità del matrimonio è un'idea fissa. Dalla santità deriva che l'infedeltà è un *delitto*, e perciò una certa legge sul matrimonio la *punisce* con una detenzione più o meno lunga. Ma questa punizione non può non essere considerata da coloro che proclamano "santa la libertà", come un delitto contro la libertà, e infatti per questo motivo (e solo per questo) l'opinione pubblica ha manifestato la sua disapprovazione a proposito della legge matrimoniale.

La società vuole sì che *ognuno* possa godere del suo diritto, ma con questo intende tuttavia solo il diritto sancito dalla società, il diritto della società, non il *suo* diritto reale, come singolo. Ma *io* mi do o mi prendo il diritto che voglio nella pienezza della mia propria potenza e contro ogni prepotenza io sono il delinquente più incallito. Padrone e creatore del mio diritto – io non riconosco altra fonte del diritto che – me stesso, non Dio, non lo Stato, non la natura e neppure l'uomo stesso con i suoi "eterni diritti dell'uomo", né il diritto divino né il diritto umano.

Diritto "in sé e per sé". Quindi senza alcuna relazione con me! "Diritto assoluto". Quindi separato da me! Un ente in sé e per sé! Un ente assoluto! Un diritto eterno, come una verità

eterna!

Secondo il modo di pensare dei liberali, il diritto dev'essere, per me, vincolante, perché è stato stabilito dalla *ragione umana*, in confronto alla quale la *mia ragione* è "irrazionale". Un tempo si lottava, pieni di zelo, in nome della ragione divina, contro la debole ragione umana, adesso, in nome della forte ragione umana, si lotta contro quella egoistica, ripudiandola come "irrazionale". E tuttavia non esiste altra ragione reale se non questa appunto, che è detta "irrazionale". Né la ragione divina né quella umana, ma soltanto la tua e la mia, quale si manifesta di volta in volta, è reale, perché è identica a te stesso e a me stesso.

L'idea del diritto è originariamente idea mia, ossia ha la sua origine in me. Ma da me, che ero la sua origine, si è distaccata, si è manifestata come "parola" e così "si è fatta carne", è diventata un'*idea fissa*. Ormai non riesco più a sbarazzarmene: dovunque mi volga, eccola lì davanti a me! Così gli uomini, che crearono essi stessi l'idea del "diritto", non sanno più esserne padroni: la loro creatura li sopraffà. Ecco il diritto assoluto, cioè *absolutum*, distaccato da me. Nella misura in cui lo veneriamo come assoluto, non possiamo più consumarlo ed esso ci toglie la nostra forza creatrice; la creatura vale più del creatore: è "in sé e per sé".

Deciditi a non lasciar più vagare il diritto in libertà: riconducilo alla sua origine, a te, ed esso diventerà il *tuo* diritto, e giusto sarà solo ciò che ti andrà bene.

Il diritto dovette sostenere un assalto interno, cioè dal punto di vista del diritto stesso, quando il liberalismo dichiarò guerra al "privilegio".

Privilegio o *diritto esclusivo*, da un lato, ed *eguaglianza di diritti*, dall'altro: intorno a questi due concetti si svolge una lotta accanita. La questione, in altre parole, è questa: che cosa dev'essere permesso e che cosa no? Ma di fronte a quale potenza (sia essa immaginaria, come Dio o la legge, oppure reale, come tu e io) non c'è piena "eguaglianza di diritti", senza riguardo alle persone? A Dio sono ugualmente cari tutti coloro che lo venerano, alla legge ugualmente ben accetti tutti coloro che la osservano: a Dio e alla legge non importa se i loro fedeli sono gobbi e storpi, se sono poveri o ricchi, ecc.; allo stesso modo, se stai per annegare, il tuo salvatore ti è sempre ugualmente caro, si tratti di un negro o di un caucasico purissimo, anzi un cane non varrebbe per te, in questa situazione, meno di un uomo. E d'altra parte chi non distingue le persone, privilegiandone alcune e trascurandone altre? Dio punisce i malvagi con la sua collera, la legge punisce chi la viola, tu saresti dispostissimo a intrattenerti sempre col tale, mentre cacci l'altro fuori dalla porta.

L' "eguaglianza di diritti" è appunto un fantasma, perché il diritto non è né più né meno che una concessione, cioè una *questione di grazia*, che d'altronde ci si può anche acquistare grazie ai propri meriti; merito e grazia, infatti, non si contraddicono, tant'è vero che anche la grazia va "meritata" e che noi concediamo un grazioso sorriso solo a chi se lo è meritato.

Così si vagheggia "un'eguaglianza assoluta di diritti fra i cittadini dello Stato". Come cittadini dello Stato essi sono certamente, di fronte allo Stato, uguali; ma lo Stato, già per i suoi scopi particolari, li dividerà, privilegiandone alcuni e trascurandone altri; ancora di più, inoltre, li distinguerà, com'è inevitabile che avvenga, in cittadini buoni e cattivi.

Bruno Bauer liquida la questione ebraica sostenendo che il "privilegio" non è legittimo. L'ebreo ha qualcosa in più del cristiano, e viceversa, e siccome entrambi vogliono far valere in modo esclusivo la rispettiva superiorità, finiscono per dissolversi entrambi nel nulla

dinanzi allo sguardo del critico. Lo stesso rimprovero che viene rivolto a loro vale anche per lo Stato, che legittima le loro superiorità, rendendole "privilegi" o "diritti esclusivi" e venendo così meno al suo fine ideale, che è quello di diventare uno Stato libero.

Ma c'è qualcosa che ognuno ha in più rispetto all'altro: se stesso o la propria unicità: in quanto unico, ognuno è esclusivo e esclusivista.

Ed ecco che ognuno fa valere la propria peculiarità di fronte a un terzo e cerca, se vuole conquistarselo per altre vie, di fargliela apparire attraente.

Forse che questa terza persona dev'essere insensibile di fronte alle differenze fra l'uno e l'altro? È questo che si chiede allo Stato libero o all'umanità? Per far questo, essi dovrebbero essere del tutto privi d'interessi propri e incapaci di farsi partecipi degli interessi altrui. Tanta indifferenza non è mai stata attribuita né a Dio, che distingue i suoi fedeli dai malvagi, né allo Stato, che sa discernere i cittadini buoni dai cattivi.

Eppure si va in cerca appunto di un "terzo" che non attribuisca "privilegi" e lo si chiama "Stato libero", per esempio, o "umanità" o in altri modi ancora.

Siccome l'ebreo e il cristiano vengono posti assai in basso, da Bruno Bauer, perché affermano i loro privilegi, essi dovrebbero volersi e potersi liberare, secondo lui, del loro punto di vista limitato: se abbandonassero il loro "egoismo", cesserebbe il torto reciproco e, con esso, la religiosità cristiana e quella ebraica finirebbero completamente: così nessuno dei due avrebbe più bisogno di voler sottolineare la propria irriducibilità.

Ma se essi abbandonassero questo esclusivismo, il terreno su cui era stata condotta la loro battaglia non verrebbe per questo ancora abbandonato. Essi potrebbero trovare eventualmente una terza religione in cui conciliarsi, una "religione universale", una "religione dell'umanità" o simili, insomma un modo di agguagliamento che non sarebbe necessariamente migliore di quello costituito dalla conversione di tutti gli ebrei al cristianesimo, conversione che metterebbe fine essa pure al "privilegio" degli uni nei confronti degli altri. Verrebbe abolita la *tensione* che sussisteva fra loro, questo è vero, ma essa non costituiva affatto l'essenza di entrambi, bensì solo il loro rapporto di vicinanza. In quanto diversi essi non potevano non essere in tensione gli uni nei confronti degli altri: tale disuguaglianza rimarrà sempre. In verità, l'errore non sta nella tensione sussistente fra noi due, ossia nel fatto che tu affermi la tua peculiarità, la tua differenza: non è affatto necessario che tu ceda o rinneghi te stesso.

Si concepisce il senso del contrasto in modo troppo *formale* e superficiale se si vuole "risolverlo" semplicemente facendo posto ad un "terzo" che funga da "unificante". Il contrasto va piuttosto *acutizzato*. In quanto, rispettivamente, ebreo e cristiano, voi vi trovate in un contrasto troppo meschino e litigate solo per questioni religiose, insomma, per così dire, per la barba dell'imperatore, per una quisquilia. Nemici in campo religioso, come certamente siete, voi restate tuttavia *per il resto* buoni amici e vi considerate, in quanto uomini, uguali. Eppure anche per il resto ciascuno è diverso dagli altri: voi smetterete di *dissimulare* semplicemente il vostro contrasto solo se lo riconoscerete in tutta la sua interezza, solo se ciascuno affermerà di essere *unico* da capo a piedi. Allora l'antico contrasto sarà certamente risolto, ma solo perché un contrasto più forte l'avrà assorbito in sé.

La nostra debolezza non sta nel contrasto che ci oppone agli altri, bensì nel fatto che non siamo completamente, cioè totalmente, *divisi* da loro, ossia nel fatto che cerchiamo una "comunità", un "legame", nel fatto che ci facciamo un ideale della comunità. Una sola fede, un solo Dio, una sola idea, un solo cappello per tutti! Certo, se tutti se ne stessero d'amore e d'accordo sotto un solo cappello, non ci sarebbe più bisogno di levarselo davanti a nessuno.

Il contrasto estremo e più decisivo, quello fra l'unico e l'unico è, in fondo, al di là di ciò che si chiama propriamente "contrasto", senza però ricadere per questo nell' "unità" e nell'unitarietà. Come unico, tu non hai più niente che ti accomuni all'altro e, quindi, neppure che ti separi da lui o ti renda suo nemico; tu non cerchi di aver ragione, contro di lui, di fronte a un terzo e non stai più con lui sul "terreno del diritto" o su un altro terreno comunitario. Il contrasto scompare nell'esser perfettamente – *divisi gli uni dagli altri*, cioè nell'unicità degli individui. Questa potrebbe certo essere vista come un nuovo elemento comune o una nuova forma di eguaglianza, ma qui l'eguaglianza consiste appunto nella disuguaglianza, anzi non è altro che questa: un'uguale disuguaglianza, tale poi in realtà solo per chi istituisce confronti e "agguagliamenti".

La polemica contro il privilegio costituisce uno dei caratteri salienti del liberalismo, che strilla contro il "privilegio" [*Vorrecht*] perché si richiama al "diritto" [*Recht*]. Ma più che strillare non può, perché i privilegi non finiscono prima che finisca il diritto stesso, dato che, in quanto diritti esclusivi, non sono che casi particolari del diritto. Ma il diritto è ridotto a nulla se viene inghiottito dalla forza del potere, cioè se si capisce il significato di questa affermazione: la forza precede il diritto. Ogni diritto si manifesta così come privilegio e il privilegio stesso come potenza, come – *prepotenza.*

Ma la lotta potente contro la prepotenza non deve mostrare un aspetto del tutto diverso da quello della modesta lotta contro il pregiudizio, composta di fronte a quel primo giudice, il "giusto diritto", secondo l'arbitrio del giudice stesso?

Per concludere mi rimane soltanto da ritirare quella dubbia espressione di cui ho voluto far uso soltanto finché frugavo nei visceri del diritto, così lasciando intatta almeno la parola. Ma di fatto, col concetto, anche la parola perde il suo senso. Ciò che ho chiamato "il mio diritto" non è più, in realtà, un "diritto", perché il diritto può venir concesso solo da uno spirito, si tratti dello spirito della natura o di quello della specie, dell'umanità, dello spirito di Dio o di Sua Santità o di Sua Altezza, ecc. Ciò che io ho senza l'autorizzazione di uno spirito, l'ho senza diritto, ma unicamente e solamente grazie alla mia *potenza.*

Io non esigo alcun diritto, perciò non devo neppure riconoscerne alcuno. Ciò che io riesco a conquistarmi con la forza, me lo conquisto; sul resto non ho alcun diritto e non mi consolo con i miei diritti imperscrittibili né mi vanto di essi.

Col diritto assoluto finisce il diritto stesso e viene anche cancellato il dominio del "concetto del diritto". Infatti non bisogna dimenticare che da sempre siamo stati dominati da concetti, idee o princìpi e che fra questi dominatori il concetto del diritto o della giustizia ha avuto un ruolo dei più significativi.

Che io abbia o no un legittimo diritto, non m'interessa affatto; se sono *potente*, sono anche investito del potere, dell'autorità, e non ho bisogno di altra autorizzazione o legittimazione.

Il diritto – è una fissazione, prodotta da uno spettro; la potenza – sono io stesso, io sono il potente e il possessore della potenza. Il diritto è al di sopra di me, è assoluto ed esiste solo in un essere superiore, dal quale mi viene concesso come una grazia: il diritto è un dono della grazia del giudice; la potenza, la forza, invece, esistono solo in me, il forte, il potente.

II. I miei rapporti

Nella società e nella convivenza può tutt'al più venir soddisfatta l'esigenza umana, sacrificandole quella egoistica.

A nessuno sfugge che l'età presente non mostra per nessuna questione un interesse così vivo come per quella "sociale": perciò occorre tener sempre d'occhio gli aspetti sociali. Certo, se questo interesse fosse meno cieco e passionale, il considerare la società non farebbe perdere d'occhio i singoli e si riconoscerebbe che una società non può cambiare finché coloro che la formano e la costituiscono rimangono com'erano prima. Se nel popolo ebraico, per esempio, dovesse nascere una società che propagasse in terra una nuova fede, questi apostoli non potrebbero certo essere i vecchi farisei.

Come sei, così ti comporti e ti atteggi nei confronti degli uomini: l'ipocrita da ipocrita, il cristiano da cristiano. Perciò il carattere di una società è determinato dal carattere dei suoi membri: essi ne sono i creatori. Almeno questo andrebbe tenuto presente, anche se non si vuol analizzare il concetto stesso di "società".

Gli uomini, finora, sempre ben lontani dal favorire il *proprio* sviluppo e dal far valere *se stessi*, non hanno mai saputo fondare le loro società su di *sé*, o meglio, hanno semplicemente fondato delle "società" e ci hanno vissuto. Ma queste società erano sempre persone, persone potenti, cosiddette "persone morali", cioè fantasmi a cui corrispondeva, nel singolo, la fissazione adeguata, cioè la paura dei fantasmi. Questi fantasmi possono venir definiti nel modo più opportuno col nome di "popoli" e "piccoli popoli": il popolo dei patriarchi, il popolo degli Elleni, ecc., infine il popolo umano, l'umanità (Anacharsis Cloots vagheggiava una "nazione" dell'umanità) e poi tutte le suddivisioni di questo "popolo", che ha dovuto e potuto avere le sue società particolari, il popolo spagnolo, il popolo francese, ecc., e, all'interno di questi, di nuovo i ceti sociali, le città, insomma comunità d'ogni tipo fino alla frammentazione estrema in mille popolucci: le *famiglie.* Invece di dire che la persona immaginaria, il fantasma di ogni società esistita è stato il popolo, si potrebbero allo stesso fine nominare invece i due estremi, cioè o l' "umanità" o la "famiglia", che sono le due "unità più naturali e originarie". Noi preferiamo usare la parola "popolo", perché la sua etimologia è stata ricondotta al greco *polloi* ("molti" o "moltitudine"), ma ancor più perché le "aspirazioni nazionali" sono oggi all'ordine del giorno e perché anche i rivoluzionari più recenti non si sono saputi liberare di questa falsa persona, sebbene poi, d'altro canto, una riflessione ancora più accurata dovrebbe farci preferire il termine "umanità", perché ormai dappertutto ci si esalta e ci si entusiasma in ogni modo per questa.

Il popolo, dunque, l'umanità o la famiglia, hanno sempre, a quanto sembra, fatto la storia: in queste società non doveva nascere alcun interesse *egoistico*, ma soltanto interessi uni-

versali, nazionali o popolari, interessi di classe, interessi familiari e "interessi universali dell'umanità". Ma chi ha prodotto la caduta dei popoli di cui la storia ci narra il tramonto? Chi altri se non l'egoista che cercava la *propria* soddisfazione! Quando s'insinuava un interesse egoistico, la società era "rovinata" e andava incontro alla propria fine: così la società romana col perfezionarsi del diritto privato e il cristianesimo con l'irrompere continuo di esigenze quali l' "autodeterminazione razionale", l' "autocoscienza", l' "autonomia dello spirito", ecc.

Il popolo cristiano ha prodotto due società, la cui durata è pari a quella del popolo cristiano stesso; queste due società sono: *Stato* e *Chiesa*. Si può parlare, in questi casi, di unione di egoisti? Noi perseguiamo, in esse, un interesse egoistico, personale, nostro proprio oppure un interesse popolare (vale a dire un interesse di questo *popolo* cristiano), cioè un interesse statale o ecclesiastico? Ho il permesso e la possibilità reale di essere, in queste società, me stesso? Posso pensare e agire come voglio, posso manifestarmi, vivere a fondo la mia vita, occuparmi di ciò che voglio? Non devo forse non attentare in nessun caso alla maestà dello Stato, alla santità della Chiesa?

Dunque non posso fare ciò che voglio. Ma troverò mai in una società questa libertà smisurata di poter fare ciò che voglio? No di certo! Dovremmo allora contentarci? Nient'affatto! È una cosa ben diversa che io venga sconfitto da un io oppure da un popolo, cioè da un'entità generale. Nel primo caso sono il degno avversario del mio avversario, nel secondo sono disprezzato, costretto, tenuto sotto tutela; nel primo caso sono uno dei due contendenti in uno scontro da uomo a uomo, nel secondo sono lo scolaretto che non può niente contro il suo compagno di scuola, perché questi ha chiamato in aiuto i genitori, rintanandosi sotto il grembiule della mamma, mentre io vengo sgridato perché sono un ragazzaccio e non mi si permette nemmeno di "ragionare", di far valere le mie ragioni; nel primo caso lotto contro un nemico in carne ed ossa, nel secondo contro l'umanità, contro una generalità, contro una "maestà", contro un fantasma. Ma per me non esiste alcuna maestà e non c'è cosa sacra che sia per me una barriera, se io posso vincerla. Solo ciò che non posso vincere limita ancora il mio potere e ogni limitazione del mio potere produce una temporanea e uguale limitazione del mio io, che risulta così limitato non da un potere *fuori* di me, ma da ciò che manca ancora al mio *proprio* potere, cioè dalla mia *propria impotenza*. Eppure "la guardia muore, ma non si arrende!". Soprattutto voglio aver a che fare con un avversario reale, in carne ed ossa! "Sfido qualunque avversario / che io possa vedere e guardare negli occhi / e al cui coraggio possa accendere il mio ... ".

Certo, molti privilegi, col tempo, sono stati cancellati, ma solo per il bene comune, per lo Stato e per il bene dello Stato, non certo per rafforzare me stesso. La sudditanza ereditaria, per esempio, venne soppressa affinché un unico padrone ereditario, il signore del popolo, cioè la potenza monarchica, venisse rafforzato: la sudditanza ereditaria sotto quell'uno divenne ancora più dura. Se i privilegi sono finiti, questo è avvenuto soltanto a favore del monarca, che lo si chiami "principe" oppure "legge". In Francia i cittadini non sono sudditi ereditari del re, è vero, ma in cambio lo sono della "legge" (della carta costituzionale). La *subordinazione* fu mantenuta, ma lo Stato cristiano riconobbe che l'uomo non può servire due padroni (il possidente e il principe, ecc.); perciò fu uno solo a mantenere tutti i privilegi,

uno che può nuovamente *mettere* il tale al di sopra del talaltro, cioè in una posizione sociale "altolocata".

Ma che me ne importa del bene comune? Il bene comune, come tale, non è il *mio bene*, ma piuttosto la punta estrema del *rinnegamento di sé*. Il bene comune può esultare mentre io devo "chinar la testa", lo Stato può prosperare nel modo più splendido mentre io faccio la fame. In che cosa consiste la follia dei sostenitori del liberalismo politico se non nel contrapporre il popolo allo Stato e nel parlare di diritti del popolo? Per loro il popolo è ormai maggiorenne, ecc. Come se il popolo potesse compiere la maggiore età, come se un'entità astratta potesse diventare maggiorenne! Solo il singolo lo può. A questo modo tutta la questione della libertà di stampa viene messa con la testa in giù e i piedi all'aria se la si presenta come un legittimo "diritto del popolo". Essa è piuttosto un diritto, anzi un potere del *singolo*. Se il popolo ha la libertà di stampa, non sono *io* ad averla, sebbene stia in mezzo a questo popolo: una libertà popolare non è la *mia* libertà e la libertà di stampa intesa come libertà del popolo è necessariamente accompagnata da una legge sulla stampa che si rivolge contro di *me*.

Contro le aspirazioni di libertà, di questi tempi bisogna far valere soprattutto una cosa:

La libertà del *popolo* non è la *mia* libertà!

Proviamo ad accettare le categorie di "libertà del popolo" e di "diritto del popolo", per esempio il diritto secondo cui ognuno può portare armi. Forse che un tale diritto non può venir perduto? Il proprio diritto non lo si perde mai, diversamente accade invece con un diritto che appartiene non a me, ma al popolo. Io posso venir incarcerato perché sia tutelata la libertà del popolo e, come prigioniero, verrò privato del diritto di portare armi.

Il liberalismo appare come l'ultimo tentativo di creare una libertà del popolo, una libertà della comunità, della "società", della generalità, il sogno di un'umanità maggiorenne, di un popolo maggiorenne, di una comunità maggiorenne, di una "società" maggiorenne.

Un popolo non può essere libero che a spese del singolo; il punto principale, in questa libertà, è infatti il popolo, non il singolo. Quanto più il popolo è libero, tanto più l'individuo è legato: proprio nel suo periodo più libero, il popolo ateniese istituì l'ostracismo, scacciò gli atei e avvelenò il pensatore più onesto.

Come non esaltare la coscienza di Socrate, che gli fa rifiutare il consiglio di evadere dal carcere?! Ma non capite che Socrate è pazzo a concedere agli Ateniesi il diritto di condannarlo? Bene, è lui che se lo vuole: è giusto che finisca così; perché mai accetta di porsi sullo stesso piano degli Ateniesi? Se egli avesse saputo e potuto sapere ciò che era, non avrebbe legittimato nessuna pretesa di quei giudici, non avrebbe concesso loro nessun diritto. Il fatto di *non fuggire* fu appunto la sua debolezza, il suo delirio, per cui credeva di avere ancora qualcosa in comune con gli Ateniesi, ossia l'idea di essere un membro (e solo un membro) di quel popolo. Ma egli era piuttosto tutto quel popolo in una persona sola e perciò egli soltanto poteva essere il proprio giudice. Non c'era giudice *al di sopra di lui* ed egli stesso, difatti, aveva voluto esprimere pubblicamente un giudizio su se stesso, valutandosi degno del Pritaneo. Avrebbe dovuto restare sulle sue posizioni e, dato che non aveva pronunciato contro se stesso una sentenza di morte, avrebbe fatto bene a disprezzare la sentenza degli Ateniesi e a fuggire. Ma egli, invece, si sottomise, riconoscendo nel *popolo* il suo *giudice*,

immaginando di essere piccola cosa di fronte alla maestà del popolo. Il fatto di sottomettersi, come a un "diritto", al *potere violento* al quale in realtà soggiaceva, fu tradimento di se stesso: fu *virtù*. Questo comportamento scrupoloso viene paragonato dagli storici a quello di Cristo, che si dice abbia rinunciato al suo potere sulle legioni celesti. Lutero, invece, agì con grande accortezza quando si fece rilasciare un salvacondotto scritto per il suo viaggio a Worms; Socrate avrebbe dovuto sapere che gli Ateniesi erano suoi *nemici* e lui solo il giudice di se stesso. L'autoillusione di una "condizione di diritto, di legge" avrebbe dovuto dileguarsi di fronte alla consapevolezza del fatto che il rapporto era un rapporto di *potere*, di *violenza*.

Con i cavilli e gli intrighi finì la libertà greca. Perché? Perché i Greci comuni erano ancor meno capaci di Socrate, il loro eroe del pensiero, di trarre le conseguenze estreme. Che altro sono infatti i cavilli se non un modo di sfruttare l'ordine stabilito senza rovesciarlo? Potrei aggiungere "a proprio vantaggio", ma questo è già implicito nel termine "sfruttare". Di cavilli sono assai esperti, per esempio, i teologi che "filologizzano e sottilizzano" sulla parola di Dio; come farebbero se la parola di Dio, questo dato "esistente", non ci fosse? Allo stesso modo i liberali si limitano ad agitare e rigirare un po' l' "ordine esistente". Sono tutti raggiratori come i legulei. Socrate riconobbe il diritto e la legge e i Greci continuarono a mantenere l'autorità del diritto e della legge. Se tuttavia, pur riconoscendo legge e diritto, volevano avvantaggiarsene, portando avanti ognuno le proprie esigenze egoistiche, non avevano altre possibilità che gli intrighi e i cavilli legali. Alcibiade, un geniale intrigante, dà inizio al periodo della "decadenza" ateniese; lo spartano Lisandro e altri mostrano che l'intrigo era divenuto comune fra i Greci. Il diritto *greco*, su cui si fondavano gli *Stati* greci, dovette inevitabilmente venir raggirato e affossato dagli egoisti di quegli Stati e questi ultimi, gli *Stati*, andarono in rovina perché i *singoli* divenissero liberi; il popolo greco cadde perché i singoli si curavano assai meno del loro popolo che di se stessi. E in generale tutti gli Stati, le istituzioni, le Chiese, ecc., sono crollati perché ne sono *usciti* i singoli; il singolo, infatti, è il nemico mortale di ogni *entità generale*, di ogni *vincolo*, cioè di ogni catena. Eppure ci s'immagina ancor oggi che l'uomo, che è il nemico mortale di ogni "vincolo", abbia bisogno di "vincoli sacri". La storia universale c'insegna che non c'è vincolo che non sia stato reciso, c'insegna che l'uomo si ribella infaticabilmente contro i vincoli di ogni tipo, eppure l'accecamento è tale che si continuano a escogitare sempre nuovi vincoli e si pensa, per esempio, di aver trovato quello giusto se si lega l'uomo con il vincolo di una cosiddetta costituzione libera, insomma con un bel vincolo costituzionale: i nastrini delle onorificenze, vincoli della fiducia fra " … ", stanno diventando un po' frolli, è vero, ma non si è fatta tuttavia molta strada: in fatto di vincoli, siamo passati dalle dande alle giarrettiere e ai collari.

Tutto ciò che è sacro è un vincolo, una catena.

Tutto ciò che è sacro viene (e non può non venir) raggirato dai legulei intriganti, dei quali l'età presente, pertanto, abbonda. Essi aprono la strada ai crollo del diritto, alla latitanza del diritto.

Poveri Ateniesi, accusati di cavilli e sofismi! Povero Alcibiade, accusato d'intrighi! Quella era la parte migliore di voi, il vostro primo passo verso la libertà. I vostri Eschilo, Erodoto,

ecc., volevano solamente la libertà del *popolo* greco; voi soltanto cominciaste a presagire qualcosa della *vostra* libertà.

Un popolo reprime coloro i quali si levano al di sopra della sua maestà, punisce con l'ostracismo i cittadini strapotenti, persegue con l'inquisizione gli eretici della Chiesa e anche i rei di alto tradimento contro lo Stato, e così via.

Il popolo, infatti, vuole soltanto affermare se stesso richiede "abnegazione patriottica" da ciascuno. Per il popolo, così, ogni singolo, qual è *per sé*, è indifferente, è un niente: il popolo non può fare (e neppure tollerare) ciò che solo il singolo può fare, cioè *valorizzare se stesso.* Ogni popolo, ogni Stato è ingiusto contro l'*egoista.*

Finché esiste anche una sola istituzione che il singolo non possa dissolvere, l'individualità propria e l'appartenenza a se stessi sono ancora lontane. Come posso essere libero se, per esempio, devo legarmi con un giuramento a una costituzione, a una carta, a una legge, se devo "promettere anima e corpo" al mio popolo? Come posso essere mio, se posso sviluppare le mie facoltà solo per quel tanto che esse "non disturbano l'armonia della società" (Weitling)?

Il tramonto dei popoli e dell'umanità inviterà *me* a sorgere.

Ma ascolta, proprio mentre sto scrivendo queste cose, le campane cominciano a suonare per annunciare la festa di domani: la nostra Germania diletta compie mille anni! Suonate, suonate, ma a morto! E in effetti il vostro suono è solenne, quasi sapeste che esso accompagna un morto alla tomba. Il popolo tedesco e i popoli tedeschi hanno una storia di mille anni dietro le spalle: una vita assai lunga! Andate dunque verso la pace eterna per non risorgere mai più, perché tutti quelli che teneste così a lungo in catene siano finalmente liberi. Morto è il *popolo*: è ora che *io* viva!

O mio popolo tedesco che molti tormenti hai dovuto sopportare – qual è stato il tuo tormento? Era il tormento di un pensiero che non sa crearsi un corpo, il tormento di un fantasma vagante che prima di ogni canto del gallo svanisce nel nulla e tuttavia continua a bramare la redenzione, il compimento. Anche in me hai vissuto ben a lungo, tu caro ~ pensiero, tu caro – fantasma. Quasi pensavo d'aver trovato la parola che ti avrebbe redento, d'aver scoperto carne ed ossa in cui lo spirito vagante avrebbe potuto incarnarsi, ed ecco che sento suonar le campane che ti accompagnano al riposo eterno e svanisce l'estrema speranza, sfuma l'ultimo amore, e allora io mi distacco dalla desolata casa dei morti e torno fra i – vivi: "Infatti solo chi vive ha ragione".

Vattene in pace, sogno di tanti milioni, vattene, tiranna millenaria dei tuoi figli!

Domani ti si accompagnerà al sepolcro e presto ti seguiranno le tue sorelle, i popoli. Ma quando tutti ti avranno seguito – sarà sepolta l'umanità intera e io sarò mio soltanto, io, l'erede che ride!

La parola *Gesellschaft* (società) deriva da *Sal.* Se una sala [*Saal*] racchiude molte persone, ecco che la sala fa sì che queste persone si trovino in società. Esse *sono* in società e compongono al massimo una società da salotto, scambiandosi appunto chiacchiere convenzionali da salotto. Se si arriva a veri *rapporti*, questi sono da considerarsi indipendenti dalla società, in quanto possono esserci o non esserci senza per questo modificare la natura di ciò che si chiama società. Una società è dunque l'insieme delle persone che si trovano in una sala,

anche se tacciono oppure si riempiono la bocca di vuote frasi di convenienza. I rapporti sono invece espressione di reciprocità, azioni, *commercium* fra i singoli; la società è solo l'atmosfera comune della sala e in società si trovano anche le statue di una sala di museo, che sono appunto "disposte a gruppi". Si usa dire che "si possiede una sala in comune", ma le cose stanno diversamente: è la sala che possiede noi o che ci ha in sé. Fin qui il significato naturale della parola "società". Da ciò deriva che la società non viene prodotta da te e da me, ma da una terza cosa che ci rende compagni in società: è appunto questa terza cosa che produce, che crea la società.

Lo stesso vale per una società di carcerati o compagnia di carcerati (compagni in quanto ospiti della stessa prigione). In questo caso la terza cosa è più ricca di contenuto della sala, che era una pura determinazione di luogo. Un carcere non significa più soltanto uno spazio, ma uno spazio che ha una ben precisa relazione con coloro che lo occupano: si tratta di un carcere solo perché è destinato ai carcerati, senza i quali non sarebbe appunto che un semplice edificio. Ma chi dà alle persone che vi sono riunite un'impronta comune? Evidentemente il carcere, perché solo mediante il carcere essi sono carcerati. Chi determina allora la *forma di vita* della società dei carcerati? Forse ancora una volta il carcere? È certo che essi non possono aver rapporti che come carcerati, cioè solo nella misura in cui è loro concesso dagli ordinamenti carcerari; ma il carcere non può favorire il loro *rapporto personale*, da io a io, anzi, al contrario, deve far attenzione a impedire questi rapporti egoistici, puramente personali (solo un rapporto personale è un vero rapporto da io a io). Il carcere vuole certamente che noi facciamo un lavoro *in comune*, per esempio che azioniamo una macchina, insomma che mettiamo in opera qualcosa; ma il fatto che io dimentichi di essere un carcerato ed entri in rapporto con te, che pure prescindi dal tuo essere carcerato, è un grosso pericolo per il carcere e non solo non può venir favorito, ma viene anche vietato. Per questo motivo la santa e moralissima Camera francese decise d'introdurre la "reclusione in cella d'isolamento" e altre sante autorità faranno lo stesso perché non possano verificarsi "rapporti immorali". La prigionia è una realtà esistente e – sacra a cui non si deve tentar di recar danno in alcun modo. Il più piccolo tentativo di questo genere è punibile come ogni rivolta contro qualcosa di sacro che l'uomo deve servire in timore e tremore.

Come la sala, anche il carcere costituisce una società, una compagnia, una comunità (per esempio una comunità di lavoro), ma non un *rapporto*, una reciprocità, un'*unione*. Al contrario, ogni *unione* nel carcere porta in sé il seme pericoloso del "complotto" che, in condizioni favorevoli, può svilupparsi ed avere buon esito.

Tuttavia di solito non si va in prigione di propria volontà, e neppure vi si rimane di propria volontà, ma si cova il desiderio egoistico della libertà. Perciò in questo caso è evidente che i rapporti personali si rivolgono pieni di ostilità contro la società coatta del carcere e tendono appunto alla dissoluzione di questa società, alla fine della detenzione comune.

Guardiamoci allora intorno, per trovare una di quelle comunità in cui noi, a quanto pare, restiamo volentieri e per scelta, senza tentare di metterle in pericolo con i nostri desideri egoistici.

Come primo esempio di una comunità del tipo richiesto ci si presenta la *famiglia*. Genitori, coniugi, figli e fratelli costituiscono un tutto, ossia compongono una famiglia, che può

essere poi ampliata anche da altri parenti. La famiglia è una vera comunità solo se la legge della famiglia, la *pietas*, ovvero amor familiare, è osservata da tutti i suoi membri. Un figlio a cui genitori e fratelli sono divenuti indifferenti è *stato* figlio, perché il fatto di essere figlio dei suoi genitori, se non si manifesta più in modo efficace, non ha maggiore importanza del legame, da lungo reciso, del cordone ombelicale fra madre e figlio. Questa relazione corporea è esistita realmente e non si può far finta che non ci sia stata: in questo senso si resta inevitabilmente figli della propria madre e fratelli degli altri suoi figli, ma il rapporto continua solo se continua a esistere l'amore filiale, che è lo spirito della famiglia. I singoli sono veramente membri di una famiglia solo se si prefiggono il compito del *mantenimento* di questo vincolo familiare e solo se tendono a *conservarlo*, se scacciano ogni dubbio concernente il fondamento di quel vincolo, cioè la famiglia stessa. C'è una cosa che dev'essere sicura e sacra per ogni famiglia: la famiglia stessa, ossia, per essere più chiari, l'amor familiare. Il fatto che la famiglia debba *continuare a sussistere* è per chi ne fa parte una verità intoccabile, almeno finché non subentra l'egoismo, che è ostile alla famiglia. Per dirla in breve, se la famiglia è sacra, nessuno dei suoi membri può distaccarsene, se no diventa, nei confronti di essa, un "delinquente"; egli non deve nemmeno perseguire qualche interesse che sia contrario a quello della famiglia, per esempio fare un matrimonio disdicevole. Chi lo fa "disonora la famiglia", la "copre di vergogna", ecc.

Se l'impulso egoistico del singolo non è abbastanza forte, questi si adatta e conclude un matrimonio che si accorda alle esigenze familiari, abbraccia una professione conveniente alla posizione sociale della propria famiglia, e così via, insomma "fa onore alla famiglia".

Se invece nelle sue vene ribolle il sangue focoso dell'egoismo, egli preferisce diventare un "delinquente" nei confronti della famiglia e sottrarsi alle sue leggi.

Che cosa m'interessa di più: il bene della famiglia o il mio? In tantissimi casi le due esigenze si accordano benissimo e il vantaggio della famiglia è al tempo stesso il mio e viceversa. Allora è ben difficile dire se io penso al *mio interesse* o all'*interesse comune* e magari mi compiaccio e mi congratulo con me stesso del mio disinteresse. Ma arriva il giorno in cui un *aut aut* mi fa tremare, il giorno in cui sono sul punto di disonorare la mia stirpe, di offendere genitori, fratelli e parenti. E allora che cosa accadrà? Si vedrà chiaramente qual è la vera disposizione del mio cuore, diventerà manifesto se l'amore della famiglia è mai stato per me più importante del mio egoismo e l'interessato non potrà più nascondersi sotto il velo del disinteresse. Un desiderio mi sorge nell'anima e crescendo d'ora in ora diventa una passione. Ma chi pensa già dal primo istante che anche il pensiero più piccolo che potrebbe rivolgersi contro lo spirito della famiglia, contro l'amor familiare, porta già in sé una mancanza nei suoi confronti? Chi mai ne è perfettamente consapevole fin da principio? Pensate a Giulietta in *Giulietta e Romeo*! La passione indomabile non si lascia ormai più frenare e affossa l'edificio dell'amor familiare. Voi direte certamente che è la famiglia che si comporta egoisticamente, cacciando dal suo grembo i figli egoisti, i quali ascoltano la propria passione piuttosto che l'amor familiare; i bravi protestanti hanno usato questa scappatoia contro i cattolici e ci hanno creduto davvero. Ma non si tratta appunto che di una scusa per scaricarsi della colpa, nient'altro che questo. I cattolici insistevano sul vincolo della Chiesa e scacciavano da sé quegli eretici che non davano a quel vincolo tanto

valore da sacrificargli le proprie convinzioni; i primi, dunque, si tenevano stretti a quel vincolo perché esso, cioè la Chiesa cattolica, che vuol dire comune e unica, era per loro cosa sacra; i secondi, invece, non tenevano in gran conto quel vincolo. Lo stesso vale per coloro che non sono vincolati dall'amor familiare. Essi non vengono esclusi, ma si escludono da sé, dando più valore alla loro passione, al loro capriccio personale che al vincolo familiare.

Ma talvolta s'accende un desiderio in un cuore meno passionale e ostinato di quello di Giulietta. La fanciulla arrendevole si offre in *olocausto* alla pace familiare. Si potrebbe dire che anche in questo caso predomina l'interesse personale, nel senso che la fanciulla in questione deciderebbe così perché si sente più soddisfatta dall'unità familiare che dal realizzarsi del suo desiderio. Potrebbe essere; ma che dire se restasse invece un chiaro segno del fatto che l'egoismo è stato sacrificato all'amor familiare? Che dire nel caso che il desiderio che si opponeva alla pace familiare restasse, anche dopo esser stato sacrificato, magari solo come ricordo di un "olocausto" offerto a un sacro legame? Che dire nel caso che quella fanciulla arrendevole fosse consapevole di aver lasciato insoddisfatto il proprio capriccio e di essersi sottomessa umilmente a una potenza superiore? Sottomessa e sacrificata perché la superstizione dell'amor familiare esercitava su di lei il proprio dominio!

Là ha vinto l'egoismo, qui vince l'amor familiare e sanguina il cuore egoistico; là l'egoismo era forte, qui – debole. Ma i deboli, lo sappiamo da tempo, sono i – disinteressati. Di questi suoi deboli membri si cura la famiglia, perché essi *appartengono* alla famiglia, sono persone di famiglia, non appartengono a se stessi e non si curano di sé. Questa debolezza è lodata per esempio da Hegel, che vorrebbe lasciare ai genitori la scelta matrimoniale dei figli.

In quanto comunità sacra alla quale il singolo deve anche ubbidienza, la famiglia possiede anche un potere giudiziale. Un caso di "giudizio di famiglia" è descritto, per esempio, nel *Cabanis* di Willibald Alexis. In esso il padre, in nome del "consiglio di famiglia", fa arruolare il figlio ribelle nell'esercito, cacciandolo di casa, affinché l'onore insozzato della famiglia ritorni puro grazie a quell'azione punitiva. Lo sviluppo più coerente di questa concezione della responsabilità familiare è contenuto nel diritto cinese, secondo il quale tutta la famiglia deve scontare la colpa di un suo membro.

Al giorno d'oggi, tuttavia, il potere della famiglia non è in genere abbastanza forte da riuscire a colpire veramente il ribelle con una punizione seria (lo Stato difende quasi sempre il singolo anche dalla possibilità di venir diseredato). Il delinquente nei confronti della famiglia (il delinquente di famiglia) fugge nel territorio dello Stato ed è libero, così come il delinquente nei confronti dello Stato, se riesce a scappare in America, non viene raggiunto dalla punizione del suo Stato. Chi ha disonorato la propria famiglia, il figlio degenere, viene protetto contro la punizione della famiglia perché lo Stato, questo protettore, toglie alla punizione della famiglia la sua "sacralità" e la profana decretando che è solo una – "vendetta": lo Stato impedisce la punizione, questo sacro diritto familiare, perché la sacralità della famiglia diventa cosa meschina e profana di fronte alla superiore "sacralità" dello Stato, non appena scoppia un conflitto fra le due. Se non c'è conflitto, lo Stato permette alla famiglia di far valere la sua minore sacralità; in caso contrario, invece, ordina perfino il delitto contro la famiglia, facendo sì, per esempio, che il figlio si rifiuti di obbedire ai suoi

genitori se questi vogliono indurlo a compiere un delitto contro lo Stato.

Bene, l'egoista ha rotto i legami con la famiglia e ha trovato nello Stato una difesa contro lo spirito familiare gravemente offeso. Ma dov'è finito a questo modo l'egoista? Per l'appunto in una nuova *società*, dove il suo egoismo troverà legami e pastoie identici a quelli da cui si è appena liberato. Infatti anche lo Stato è una società, non un'unione, è la *famiglia* allargata ("padre della patria", "madre della patria", "figli della patria").

Ciò che si chiama "Stato" è un intreccio, una rete di dipendenze e colleganze, è un *appartenersi reciproco* di uomini che si tengono uniti e si adattano gli uni agli altri, insomma dipendono gli uni dagli altri: lo Stato è appunto l'*ordine* di questa *dipendenza*. Se, per esempio, scomparisse il re, la cui autorità conferisce ogni forma di autorità fino a quella dello sbirro, tutti coloro in cui fosse vivo il senso dell'ordine terrebbero tuttavia in piedi l'ordine contro il disordine della bestialità. Se il disordine vincesse, lo Stato si spegnerebbe.

Ma quest'idea amorosa dell'adattarsi gli uni agli altri, dell'attaccarsi gli uni agli altri e del dipendere gli uni dagli altri, è proprio tale da cattivarsi le nostre simpatie? Lo Stato sarebbe dunque, secondo quest'idea, l'*amore* realizzato, l'essere l'uno per l'altro e il vivere l'uno per l'altro da parte di tutti. Ma se prevale il senso dell'ordine non va perduto il senso del proprio interesse? Non finiremo per essere contenti che l'ordine sia stato stabilito con la violenza, cioè che nessuno possa "pestare i piedi" all'altro, cioè che il *gregge* sia disposto e ordinato in modo ragionevole? Ma certo, in tal caso tutto si troverebbe nel "migliore degli ordini possibili"; il nome di quest'ordine perfetto è appunto – "Stato".

Le nostre società e Stati *esistono*, senza che noi li *facciamo*, si riuniscono senza che noi li riuniamo, sono predestinati e sussistono o hanno una *sussistenza* propria, indipendente, sono l'indissolubile sussistente di fronte a noi egoisti. La battaglia che oggi si combatte nel mondo è, come si dice, rivolta contro il "sussistente". Tuttavia si usa incorrere nel malinteso secondo cui si dovrebbe soltanto scambiare ciò che oggi sussiste con un altro, e migliore, sussistente. Mentre andrebbe dichiarata guerra al sussistere stesso, cioè allo *Stato* (*status*), non a un particolare Stato, e neppure soltanto alla condizione attuale dello Stato; non certo un altro Stato (magari uno "Stato popolare") ci si pone come fine, bensì un'*unione*, l'unificazione, pur sempre fluida, di ogni sussistente. Uno Stato è una realtà presente anche senza il mio concorso: io vengo al mondo in esso, in esso vengo educato, gli sono obbligato e devo rendergli "omaggio". Lo Stato, infatti, mi accoglie nella sua "grazia" e di questa io vivo. La sussistenza autonoma dello Stato fa sì, in questo modo, che io non possa essere autonomo e la sua "naturalità" e il suo organismo esigono che la mia natura non cresca liberamente, ma si adatti a esso. Lo Stato mi aggiusta con le forbici della "civiltà" per poter sviluppare *se stesso* liberamente, mi dà un'educazione e una cultura che tiene conto delle sue e non delle mie esigenze, m'insegna, per esempio, a rispettare le leggi, a non violare la proprietà dello Stato (cioè la proprietà privata), a rispettare un'autorità divisa e terrena, ecc., insomma m'insegna a essere – *irreprensibile*, "sacrificando" la mia individualità propria alla "sacralità" (tutto può esser considerato sacro, dalla proprietà alla vita altrui, ecc., ecc.). È questo il tipo di civiltà e di cultura che lo Stato può darmi: lo Stato mi educa a diventare uno "strumento utile", un "membro utile della società".

È inevitabile che ogni Stato, popolare o assoluto o costituzionale, si comporti così. E

continuerà necessariamente a comportarsi così finché noi crederemo erroneamente che lo Stato sia un *io* e legittimeremo dunque la sua pretesa di venir considerato come una "persona morale, mistica o statale". Ma io, che sono veramente un io, devo strappare la pelle di leone dell'io a questo tronfio divoratore di cardi. Quante e quali ruberie ho dovuto subire lungo il corso della storia universale! Ho dovuto accordare al sole, alla luna e alle stelle, ai gatti e ai coccodrilli l'onore di valere come altrettanti "io"; poi l' "io" fu donato a Yahweh, ad Allah e al Padre Nostro; infine famiglie, stirpi, popoli e perfino l'umanità vennero onorati come un "io"; anche lo Stato e la Chiesa avanzarono la pretesa di essere un "io" e io dovetti restarmene fermo ad assistere a tutto questo. Non c'è quindi da meravigliarsi che un "io" vero si sia fatto avanti e mi abbia gridato in faccia: "Io non sono per te un *tu*, ma il tuo proprio *io*!". Se *il* figlio dell'uomo *par excellence* aveva agito così, perché non avrebbe dovuto farlo anche *un* qualsiasi figlio dell'uomo? Così ho continuato sempre a vedere il mio io al di sopra e al di fuori di me e non sono mai riuscito ad arrivare veramente a me stesso, a ritornare in me.

Non ho creduto mai a me stesso, non ho creduto mai al mio presente e mi sono cercato solo nel futuro. Il bambino crede che diventerà un vero io, un vero uomo, solo quando sarà adulto; l'adulto pensa che solo nell'aldilà sarà vero e giusto. E anche i migliori continuano ancor oggi (tanto per addentrarci nella realtà del presente) a dirsi a vicenda che bisogna accogliere in sé lo Stato, il proprio popolo, l'umanità e chissà quante altre cose per poter essere un vero io, un "cittadino libero", un "cittadino dello Stato", un "uomo vero" o un "uomo libero"; anch'essi, dunque, pensano che la verità e la realtà di me stesso dipendono dal fatto di accogliere un io estraneo con assoluta dedizione. E quale io? Un io che non è né un io né un tu, un io *immaginario*, uno spettro.

Se nel Medioevo la Chiesa poteva sopportare benissimo l'esistenza, al suo interno, di molti Stati, dopo la Riforma e specialmente dopo la Guerra dei Trent'anni furono gli Stati che impararono a tollerare che molte Chiese (confessioni) si raccogliessero sotto una sola corona. Ma tutti gli Stati sono religiosi, ossia sono "Stati cristiani" e il loro impegno principale consiste nel costringere i ribelli, gli "egoisti", a sottomettersi a un vincolo che distrugge ogni naturalezza, cioè a cristianizzarli. Tutte le istituzioni dello Stato cristiano hanno lo scopo di *cristianizzare il popolo*. Così il tribunale ha lo scopo di costringere la gente alla giustizia, la scuola ha il compito di costringere all'educazione dello spirito, il compito è insomma di proteggere chi agisce cristianamente contro chi non agisce cristianamente, di costruire il *dominio* del comportamento cristiano, di renderlo *potente*. Fra questi mezzi coercitivi lo Stato annovera anche la *Chiesa* e pretende che ognuno abbracci una religione. Dupin ha dichiarato recentemente in senso anticlericale: "L'insegnamento e l'educazione appartengono allo Stato".

Anzi, tutto ciò che riguarda il principio della moralità è una questione che interessa lo Stato. Per questo lo Stato cinese s'immischia tanto nelle faccende della famiglia e in Cina non si è niente se non si è prima di tutto bravi figli dei propri genitori. Anche da noi le faccende della famiglia sono senz'altro faccende che riguardano lo Stato, ma con la differenza che il nostro Stato ha – fiducia nelle famiglie e perciò non ha bisogno di sottoporle a stretta sorveglianza: le tiene legate col vincolo del matrimonio e quest'ultimo

non può essere sciolto senza il suo consenso.

Il fatto che lo Stato mi consideri responsabile dei miei princìpi e pretenda che io abbia certe idee, potrebbe farmi chiedere: che gliene importa delle mie “fissazioni” (princìpi)? Moltissimo, perché lo Stato stesso è il – *principio dominante*. Si pensa che nella questione del divorzio e, in genere, nel diritto di famiglia, il problema sia quello dell’opposizione fra il diritto civile e il diritto ecclesiastico. Ma invece si tratta di decidere se un’entità sacra deve dominare sugli uomini, sia essa la fede oppure la legge morale (moralità). Lo Stato si comporta da dominatore esattamente come faceva la Chiesa. Questa si fonda sulla devozione, quello sulla moralità.

Si parla di tolleranza e della possibilità di lasciar libere tendenze opposte, cosa in cui gli Stati civili si distinguerebbero particolarmente. Ma alcuni Stati sono abbastanza forti da assistere tranquilli ai *meeting* più violenti, mentre altri sguinzagliano i loro sbirri per dar la caccia alle pipe da tabacco. Tuttavia per ogni Stato il gioco che si svolge fra gli individui, il loro svolazzare di qua e di là, la loro vita quotidiana, è pura *accidentalità* indifferente, che lo Stato perciò non può non lasciare all’arbitrio degli individui, visto che il loro gioco non gl’interessa affatto. Tuttavia bisogna dire che certi Stati passano al setaccio i moscerini e intanto ingoiano cammelli senza accorgersene, mentre altri sono ben più abili. In questi ultimi gli individui sono “più liberi” perché sono meno vessati. Ma non c’è *nessuno* Stato in cui *io* possa essere libero. La famosa tolleranza degli Stati è soltanto tolleranza, appunto, di ciò che appare “innocuo” e “inoffensivo”, è solo un superamento della piccineria, è solo una – tirannia più autorevole, più grandiosa, più superba. Un certo Stato sembrò per un certo tempo voler essere superiore (almeno in larga misura) alle battaglie *letterarie*, che potevano così venir condotte con tutto l’ardore che si voleva; l’Inghilterra è superiore alle *sommosse popolari* e – al tabacco. Ma guai alla letteratura se attacca direttamente lo Stato, guai alle rivolte popolari se possono “mettere in pericolo lo Stato”. In un certo Stato si sogna una “scienza libera”, in Inghilterra si sogna una “libera vita del popolo”.

Lo Stato lascia gli individui il più possibile liberi di *giocare* come vogliono, basta che non facciano sul *serio* e che non *lo* dimentichino. Non è permesso aver rapporti *liberi*, cioè spontanei, con gli altri: occorre “la sorveglianza e la mediazione di un’istanza superiore”. Io non ho il permesso di fare tutto quello che potrei, ma solo quello che lo Stato mi concede di fare. Io non posso valorizzare né i *miei* pensieri né il *mio* lavoro né, in generale, niente di mio.

Lo Stato ha sempre soltanto lo scopo di limitare il singolo, di legarlo, di subordinarlo, di renderlo suddito di una qualche *entità generale*; lo Stato durerà finché il singolo non sarà tutto in tutto: lo Stato, infatti, non è che l’espressione manifesta della *mia limitatezza*, della mia limitazione, della mia schiavitù. Lo Stato non si propone mai di favorire la libera attività dei singoli, ma favorisce invece sempre tutto ciò che può servire *ai suoi* scopi. È impossibile che grazie allo Stato si realizzi qualcosa di comune, esattamente come un tessuto non può venir detto lavoro comune di tutte le singole parti di una macchina: si tratta piuttosto del lavoro dell’intera macchina considerata come un’unità, è *lavoro meccanico*. Esattamente allo stesso modo tutto avviene per mezzo della *macchina dello Stato*: essa mette in moto i congegni dei singoli spiriti, nessuno dei quali segue il proprio impul-

so. Lo Stato cerca di ostacolare ogni libera attività per mezzo della sua censura, della sua vigilanza e della sua polizia, anzi considera suo dovere ostacolarla e in effetti è un dovere di autoconservazione. Lo Stato vuol essere artefice dello sviluppo degli uomini, per questo gli uomini che vivono in esso sono *artificiali*: chiunque voglia essere se stesso è avversario dello Stato, è una nullità. "È una nullità" significa appunto: lo Stato non lo utilizza, non gli dà né una posizione, né un incarico, né un mestiere, ecc.

E. Bauer [A proposito di quanto segue, vale ciò che è stato detto nella nota conclusiva della parte sul liberalismo umanitario, cioè che queste osservazioni furono buttate giù dopo la pubblicazione del libro citato.] vagheggia ancora, in *Die liberalen Bestrebungen* (II, p. 50), un "governo che, derivando dal popolo, non possa mai trovarsi in opposizione con esso". Poi ritratta egli stesso la parola "governo" (p. 69): "Nella repubblica non si dà alcun governo, ma solo un potere esecutivo: un potere che deriva sempre e soltanto dal popolo, che non ha, di fronte al popolo, forza autonoma, princìpi autonomi o funzionari autonomi, ma che ha il suo fondamento e l'origine del suo potere e dei suoi princìpi nell'unico e supremo potere statale: nel popolo. Il concetto di governo non si adatta affatto, quindi, allo Stato popolare". Ma la cosa non cambia. Il governo, "prodotto, creazione, emanazione" del popolo, finisce per diventare "autonomo", è come un bimbo staccato dal grembo materno e si mette subito all'opposizione. Il governo, se non fosse autonomo e capace di opporsi, non esisterebbe nemmeno.

"Nello Stato libero non c'è alcun governo, ecc." (p. 94). Questo vuol dire soltanto che il popolo, se è *sovrano*, non si lascia guidare da altro potere superiore. Forse che nella monarchia assoluta le cose stanno altrimenti? C'è forse, per il sovrano, un governo che gli sia superiore? *Al di sopra* del sovrano, si chiami questo principe o popolo, non c'è mai un governo, è ovvio. Ma al di sopra di *me* ci sarà un governo in ogni "Stato", assoluto o repubblicano, cioè "libero". *Io* me la passo male nell'un caso come nell'altro.

La repubblica non è niente di diverso dalla – monarchia assoluta: infatti non ha alcuna importanza che il monarca si chiami principe o popolo, perché entrambi sono una "maestà". Proprio il costituzionalismo dimostra che nessuno vuole né può essere soltanto uno strumento. I ministri dominano il loro signore, il principe, i deputati dominano il loro, il popolo. In questa situazione sono quindi liberi per lo meno i *partiti*, cioè il partito dei funzionari (il cosiddetto partito popolare). Il principe deve adattarsi alla volontà dei ministri, il popolo deve ballare sulla musica delle Camere parlamentari. Il costituzionalismo è più avanzato della repubblica perché segna il momento in cui ha inizio la *dissoluzione* dello *Stato*.

E. Bauer nega (p. 56) che il popolo sia, nello Stato costituzionale, una "persona", ma lo è forse in una repubblica? Nello Stato costituzionale il popolo è un – *partito* e un partito è indubbiamente una "persona", se si vuol parlare di persone "statali" (p. 75) o morali. Ma il fatto è che una persona morale, si chiami "partito popolare" o "popolo" o anche "signore e padrone", non è in alcun modo una persona, ma uno spettro.

E. Bauer continua dicendo che "la tutela è la caratteristica di ogni governo" (p. 69). Ma lo è ancor di più del popolo e dello "Stato popolare"! Essa è la caratteristica di ogni *dominio*. Uno Stato popolare che "riunisce in sé i pieni poteri", il "signore assoluto", non può per-

mettere che io divenga potente. E quale chimera non voler chiamare più "servi, strumenti" i "funzionari del popolo", perché essi "eseguono la libera e razionale volontà legislativa del popolo" (p. 73)! Egli afferma (p. 74): "Solo se i funzionari di ogni ordine e grado si subordineranno alle opinioni del governo, potrà esserci unità nello Stato"; ma lo Stato popolare che Bauer propugna deve pur avere un' "unità": e come potrebbe mancare allora la subordinazione, cioè, in questo caso, la subordinazione alla – volontà del popolo?

"Nello Stato costituzionale tutto l'edificio del governo si fonda in ultima analisi sul sovrano e sul suo *modo di pensare*" (p. 130). Accadrebbe forse diversamente nello "Stato popolare"? *Io* non sarei governato, in esso, dal *modo di pensare* del popolo sovrano? Che differenza fa, *per me*, che io mi veda dipendere dal modo di pensare del principe oppure da quello del popolo, cioè dalla cosiddetta "opinione pubblica"? Se "dipendenza" significa "rapporto religioso", come E. Bauer nota giustamente, nello Stato popolare il popolo resta *per me* la potenza superiore, la "maestà" (è infatti nella "maestà" la vera essenza di Dio e del principe), con la quale mi trovo in un rapporto religioso. Anche il popolo sovrano, così come il monarca sovrano, non potrebbe venir colpito da alcuna *legge*. Tutto il tentativo di E. Bauer si riduce, alla fine, a un *cambio di padrone*. Invece di voler liberare il *popolo*, avrebbe dovuto pensare all'unica libertà realizzabile: la sua stessa.

Nello Stato costituzionale l'*assolutismo* è finito in guerra contro se stesso, spaccandosi in due parti contrapposte: il governo vuol essere assoluto e il popolo vuol essere assoluto. Questi due *assoluti* si annienteranno l'un l'altro.

E. Bauer se la prende col fatto che il sovrano è tale per *nascita*, cioè per *caso*. Ma se il popolo diventerà "l'unico potere nello Stato" (p. 132), esso non sarà per *noi* un signore *casuale*? Che cos'è mai il popolo? Esso è sempre stato soltanto il *corpo* del governo: molti sotto un unico sovrano (il principe) o sotto un'unica costituzione. E la costituzione è – il principe. Prìncipi e popoli continueranno ad esistere fino al momento in cui non crolleranno *insieme*. Se diversi "popoli" sono riuniti sotto un'unica costituzione, come per esempio nell'antica monarchia persiana o come oggi, questi "popoli" hanno il valore più limitato di "province". Per me, in ogni caso, il popolo è una – potenza casuale, una forza della natura, un nemico che devo vincere.

Che cosa bisogna intendere per "popolo organizzato" (sempre p. 132)? Un popolo "che non ha più alcun governo", che si governa da sé. Dunque un popolo in cui nessun io eccelle, un popolo organizzatosi con l'ostracismo. È per mezzo del bando agli io, per mezzo dell'ostracismo che il popolo si rende padrone di sé.

Se parlate del popolo, dovete parlare per forza del principe: infatti il popolo, se dev'essere il soggetto che fa la storia, deve avere, come ogni principio attivo, un *capo*, il suo "capo supremo". Weitling lo rappresenta nel "trio" e Proudhon afferma: "*Une société, pour ainsi dire acéphale, ne peut vivre*". [P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, *op. cit*, p. 485].

Oggigiorno ci viene sempre messa davanti la *vox populi*: l' "opinione pubblica" deve dominare i prìncipi. La *vox populi* è certamente al tempo stesso *vox dei*, ma tutt'e due servono forse a qualcosa? E la *vox principis* non è anch'essa *vox dei*?

Qui occorre accennare ai "nazionalisti". La loro pretesa secondo cui i trentotto Stati tedeschi dovrebbero agire come *una sola nazione* può essere paragonata soltanto al desiderio assurdo che trentotto sciami di api, guidati da trentotto regine, si uniscano in un solo sciame. Certo, sono tutte *api*, ma le api in quanto api non costituiscono nessuna unità e non possono riunirsi, bensì le api *suddite* sono legate alle regine, loro dominatrici. Api e popoli sono privi di volontà: li guida l'*istinto* dei loro re o delle loro regine.

Se si richiamassero le api alla loro "apità" (per cui sono certamente tutte uguali), si farebbe esattamente ciò che oggi si fa in modo tanto tumultuoso, richiamando i Tedeschi alla loro germanicità. Il carattere tedesco assomiglia perfettamente al carattere delle api appunto perché anch'esso porta con sé la necessità di divisioni e separazioni senza tuttavia arrivare all'ultima separazione, che sarebbe tanto completa e decisiva da risultare la fine delle separazioni stesse: quest'ultima separazione di cui parlo è quella dell'uomo dall'uomo. Il carattere tedesco implica certamente divisioni in popoli e stirpi, cioè in vari alveari, ma il singolo (al quale soltanto appartiene propriamente la qualità di essere tedesco) rimane altrettanto impotente quanto l'ape isolata. E tuttavia soltanto i singoli possono unirsi; tutte le leghe e le alleanze di popoli sono e rimangono combinazioni meccaniche, perché le "persone" che si riuniscono, almeno finché tali sono considerati i "popoli", sono *prive di volontà*. Solo con l'ultima separazione la separazione stessa ha termine e si ribalta nella federazione.

I nazionalisti si danno adesso un gran da fare per realizzare l'unità astratta e senza vita, alla maniera delle api; ma gli individualisti lotteranno per l'unità voluta da loro stessi, per l'unione. È contrassegno di tutti i desideri reazionari il voler realizzare qualcosa di *generale* e di astratto, cioè un *concetto* vuoto e senza vita, mentre gli individualisti tentano di liberare la vigorosa *singolarità* piena di vita dalle pastoie delle generalità. I reazionari vorrebbero far sorgere dalla terra un *popolo*, una *nazione*; gli individualisti hanno solo se stessi davanti agli occhi. In fondo le due aspirazioni che si trovano oggi all'ordine del giorno (cioè la ricostituzione dei diritti provinciali, delle vecchie divisioni in stirpi: Franchi, Bavari, ecc., Lusazia, ecc., e la ricostituzione dell'unità nazionale) coincidono nel punto essenziale. Ma i Tedeschi potranno essere uniti, cioè potranno unirsi, solo se getteranno via la loro "apità" insieme a tutti gli alveari; detto in altre parole, solo se saranno più che – tedeschi potranno costituire un' "unione tedesca". Non devono richiamarsi alla loro nazionalità, cioè tentare, per così dire, di rientrare nel grembo materno per rinascere: che ognuno torni *in sé*, piuttosto! Com'è ridicolo e sentimentalistico che un tedesco stringa la mano a un altro con un brivido sacro perché "anche lui è tedesco"! E con ciò sarebbe una persona per bene! Ma questo verrà considerato commovente finché si continuerà a esaltarsi per la "fraternità", finché si avrà, cioè, il "*senso della famiglia*". I nazionalisti non sanno liberarsi dalla superstizione dell' "amor familiare", della "fraternità", del "senso filiale" ovvero, come dicono nelle loro melense frasi fatte, dello *spirito di famiglia*, e così vogliono costruire una grande *famiglia tedesca.*

D'altronde i cosiddetti nazionalisti dovrebbero solo comprender meglio se stessi per staccarsi dai pangermanici sentimentaleggianti. Infatti l'unificazione per scopi e interessi materiali, quali essi propongono insistentemente ai Tedeschi, non è in fondo altro che

un'unione volontaria. Moritz Carriere esclama pieno d'entusiasmo: "La strada ferrata è, per un occhio che veda lontano, la via che porterà ad una *vita popolare* quale mai si era vista". [*Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche*, Stuttgart 1843, p. 4]. Giustissimo, sarà una vita popolare quale non si era mai vista perché non sarà affatto una "vita popolare"! Così, a p. 10, Carriere contraddice se stesso: "Il puro spirito dell'umanità, l'umanismo, non può venir rappresentato meglio che con un popolo che compie la sua missione". Ma con ciò si rappresenta soltanto il carattere del popolo. "La collettività indistinta è inferiore alla figura in sé conchiusa, che è un tutto in sé, e vive come membro vivente della vera collettività organizzata". Ma il popolo è appunto una "collettività indistinta" e solo l'uomo singolo è "la figura in sé conchiusa".

Il carattere impersonale di ciò che si chiama "popolo" o "nazione" è evidente anche per il fatto che un popolo che tenti con tutte le sue forze di manifestare il suo io finirà per darsi un dominatore *privo di volontà*. Il popolo suddetto si trova infatti di fronte a questa alternativa: o restare soggetto a un principe che realizza solo *se stesso, cioè il suo arbitrio individuale* (e allora il popolo non può ritrovare in questo "signore assoluto" la propria volontà, la cosiddetta volontà popolare), oppure mettere sul trono un principe che non faccia valere *alcuna volontà propria* (e allora il popolo ha un principe *privo di volontà*, che potrebbe venir sostituito benissimo da un congegno a orologeria). Basta ormai portar avanti l'analisi di un solo passo per accorgersi che l'io del popolo è una potenza impersonale, "spirituale", è la – legge. L'io del popolo, se ne deduce, è uno spettro, non un io. Io sono io soltanto perché mi faccio, cioè perché non è un altro a farmi, bensì non posso non essere opera mia. Ma come stanno le cose per quel che riguarda quell'io del popolo? Il *caso* muove le fila di ciò che fa il popolo: nella monarchia ereditaria è il caso che dà al popolo questo o quel dominatore e nella repubblica è ancora il caso che ne determina la scelta: non si tratta mai di un prodotto del popolo "*sovrano*", mentre io sono un prodotto di *me stesso*. Immagina un po' che ti volessero dare ad intendere che il tuo io non sei tu stesso, ma è Pietro o Paolo! Ma questo è esattamente quel che succede al popolo e, in questo caso, con ragione! Infatti il popolo ha un *io* non più di quanto lo abbiano gli undici pianeti considerati insieme, sebbene girino intorno a un *centro* comune.

La seguente affermazione di Bailly è tipica di un certo servilismo (sia nei confronti del popolo sovrano che del principe): "Io non ho più alcuna ragione particolare, quando la ragione generale si è espressa. La mia prima legge era la volontà della nazione: appena essa si fu unificata, non conobbi nient'altro che la sua volontà sovrana". Egli non vuole avere alcuna "ragione particolare", eppure è proprio e soltanto questa che realizza ogni cosa! Allo stesso modo Mirabeau si esalta esclamando: "Nessuna potenza in terra ha il *diritto* di dire ai rappresentanti della nazione: io voglio!".

Oggi si vorrebbe fare dell'uomo (come già presso i Greci) uno *zóon politikón*, un cittadino dello Stato o un uomo politico. Così pure, l'uomo fu considerato per lungo tempo un "cittadino del cielo". Ma il greco è stato degradato insieme al suo *Stato* e il cittadino del cielo insieme al suo cielo; noi invece non vogliamo andare a fondo insieme al *popolo*, alla nazione e alla nazionalità, non vogliamo essere soltanto uomini *politici*, cioè occuparci solo di politica. La "felicità del popolo" è ciò che si ricerca dalla rivoluzione in poi e, renden-

do grande, felice, ecc., il popolo, noi ci rendiamo infelici: la felicità del popolo è – la mia infelicità!

Un'ulteriore riprova di quanto siano vuote le enfatiche chiacchiere dei sostenitori del liberalismo politico, la si ha nell'opera di Nauwerk *Über die Teilnahme am Staate.* In essa chi è indifferente e non partecipa viene coperto d'accuse e trattato come un cittadino a metà: l'autore parla in modo da far intendere che non si può essere veramente uomini se non prendendo parte in maniera attiva alla cosa pubblica, ossia soltanto facendo i politici. In ciò ha ragione; infatti, se lo Stato è il patrono di tutto ciò che è "umano", non potremo avere niente di umano, se non prendendo parte alle cose dello Stato. Ma questo che cosa prova contro l'egoista? Proprio niente, perché l'egoista è per se stesso il patrono di ciò che è umano e allo Stato non rivolge che queste parole: "Fatti in là, perché mi togli il sole!". Solo nel caso in cui lo Stato entri in collisione con la sua individualità, l'egoista avrà un interesse attivo a confrontarsi con esso. Se le condizioni dello Stato non opprimono il dotto che studia al suo tavolino, dovrebbe questi forse mettersi a far politica perché è il suo "più sacro dovere"? Finché lo Stato gli va a genio, perché dovrebbe tralasciare i suoi studi? Se ne occupino quelli che vorrebbero veder mutate, per interesse personale, le condizioni dello Stato! Il "sacro dovere" non potrà far sì, né ora né mai, che la gente si metta a riflettere sui problemi dello Stato, esattamente come nessuno diventa scienziato o artista, ecc., per "sacro dovere". Soltanto l'egoismo potrà spingerli a impegnarsi e lo farà senz'altro, se le condizioni peggioreranno. Se voi mostrate alla gente che il loro egoismo rende necessario un impegno politico, non avrete bisogno di sgolarvi a lungo; se vi richiamate invece al loro amor patrio e simili, predicherete loro a lungo e invano questo "servizio d'amore". È superfluo aggiungere, peraltro, che, se gli egoisti s'impegneranno politicamente, questo non avverrà mai alla maniera che intendete voi.

Nauwerk, a p. 16, ci offre due autentiche frasi fatte del liberalismo: "L'uomo compie pienamente la propria missione solo sentendosi e conoscendosi quale membro dell'umanità e agendo di conseguenza. Il singolo non può realizzare l'idea dell'*umanesimo* se non si rifà all'umanità intera e se non trae da quella le sue forze, come Anteo dalla terra".

Nella stessa pagina si legge: "La relazione dell'uomo con la *res publica* viene degradata, dal punto di vista teologico, a semplice faccenda personale e con ciò minimizzata". Come se il punto di vista politico si comportasse diversamente con la religione! Per esso la religione non è che una "faccenda personale".

Se invece di richiamare la gente al "sacro dovere", al "destino dell'uomo", alla "missione di perfezionare l'uomo" e ad altri comandamenti del genere, le si mostrasse che il suo *vantaggio personale* scema nel caso che, nello Stato, tutto venga lasciato andare come va ora, la si convincerebbe senza bisogno di tanti discorsi, ma nel modo in cui è necessario convincere le persone nei momenti decisivi, se si vuol raggiungere il proprio scopo. Invece Nauwerk, nemico dei teologi, scrive: "Proprio ai nostri giorni occorre più che mai che lo *Stato* faccia appello a tutti i *suoi.* L'uomo che pensa vede nella partecipazione alla teoria e alla prassi statale un *dovere*, uno dei doveri più sacri che egli abbia" – perciò appunto si concentra sulla "necessità assoluta che ognuno partecipi al governo dello Stato".

Uomo politico è e resta per tutta l'eternità chi ha lo *Stato* nella mente o nel cuore o in tutti e due, chi è invasato dall'idea dello Stato, ossia è un *fedele dello Stato*.

"Lo Stato è il mezzo più necessario d'ogni altro per lo sviluppo totale dell'umanità": certo, era tale fintantoché volevamo sviluppare l'umanità, ma se vorremo sviluppare noi stessi, non potrà esserci che di ostacolo.

Si può riformare e migliorare Stato e popolo? Tanto poco, quanto si può migliorare la nobiltà, il clero, la Chiesa, ecc.: si può abolirli, annientarli, sopprimerli, ma non riformarli. È mai possibile che, a forza di riforme, il nonsenso acquisti senso, oppure l'unica possibilità è abbandonarlo del tutto?

D'ora in poi non si tratta più dello *Stato* (della costituzione statale, ecc.), ma di me. A questo modo tutte le questioni concernenti il potere dei principi, la costituzione, ecc., sprofondano nel loro vero abisso e nel loro vero nulla. Io, questo nulla, estrarrò da me le mie *creazioni*.

Nel capitolo dedicato alla società rientra anche "il partito", di cui negli ultimi tempi sono state cantate le lodi.

Nello Stato il *partito* ha un gran peso. "Tutti devono prender partito!". Ma il singolo è *unico*, non è un membro del partito. Egli si riunisce liberamente e altrettanto liberamente si divide. Il partito non è altro che uno Stato nello Stato e in questo più piccolo Stato di api si dice che dovrebbe regnare la "pace", esattamente come nell'altro, più grande. Proprio chi strilla più forte che nello Stato dev'esserci un'*opposizione* se la prende poi perché il partito non è unito. È una riprova del fatto che non si vuole che un solo Stato. Lo scoglio contro cui si sfracellano i partiti non è lo Stato, ma l'unico.

Niente si sente più spesso dell'esortazione a restare fedeli al proprio partito, niente viene disprezzato di più, da parte degli uomini di partito, di chi passa da un partito all'altro. Bisogna buttarsi nel fuoco per il proprio partito e approvare e sostenere in ogni caso le sue tesi di fondo. Il caso del partito è certo un po' meno peggio di quello delle società chiuse, perché queste ultime legano i propri membri a leggi stabilite o statuti (per esempio gli Ordini, la Compagnia di Gesù, ecc.). Ma il partito cessa di essere un'unione libera nell'istante medesimo in cui rende *obbligatori* certi princìpi, mettendoli al riparo da ogni possibile attacco: ma quest'istante è appunto quello in cui nasce il partito. Il partito come tale è una *società già pronta*, è un'unione morta, è un'idea diventata idea fissa. Come partito assolutista, esso non può volere che suoi membri dubitino della verità irrefutabile del suo principio; essi potrebbero sollevare questo dubbio solo se fossero abbastanza egoisti da voler essere qualcos'altro oltre al loro partito, cioè da voler essere imparziali. Ma imparziali non possono essere quali uomini di partito, ma solo quali egoisti. Se tu sei protestante e appartieni a questo partito, potrai soltanto giustificare o tutt'al più "purificare" il protestantesimo, non ripudiarlo; se tu sei cristiano e appartieni, nella società umana, a questa partito, potrai uscirne non certo come suo membro, ma solo se il tuo egoismo, cioè la tua imparzialità, ti spinge a compiere questo asso. Quanti sforzi hanno fatto i cristiani fino a Hegel e i comunisti dopo per consolidare il loro partito! Essi hanno sempre continuato ad affermare che il cristianesimo non può non contenere la verità eterna e che bisogna soltanto saperla trovare, fondare e giustificare.

Il partito, insomma, non sopporta l'imparzialità e appunto in essa sta l'egoismo. Che m'importa del partito?! Io troverò senz'altro abbastanza persone che si *uniscano* a me senza giurare sulla mia stessa bandiera.

Chi passa da un partito ad un altro viene subito tacciato di essere un "disertore". Certo, la *moralità* esige che si resti fedele al proprio partito e rinnegarlo significa macchiarsi della colpa d' "infedeltà"; ma l'individualità non conosce i doveri "della fedeltà, dell'attaccamento, ecc."; l'individualità permette ogni cosa, anche il rinnegamento e l'apostasia. Anche gli stessi uomini morali si lasciano inconsapevolmente guidare da questo principio, quando si tratta di giudicare chi passa al *loro* partito, anzi essi vogliono far proseliti; ma dovrebbero diventare in pari tempo consapevoli del fatto che non si può non agire *immoralmente*, se si vuol agire individualmente, cioè, nel caso specifico, che è necessario essere infedeli e rompere anche un giuramento, se si vuole autodeterminarsi invece di lasciarsi determinare da scrupoli morali. Per chi ha un senso morale rigoroso l'apostata è comunque una figura equivoca a cui non si dà facilmente fiducia: egli porta l'onta indelebile dell' "infedeltà", cioè di una mancanza contro la moralità. Quest'opinione è quasi universale fra la gente più rozza; e gli spiriti illuminati finiscono, come sempre, in grosse incertezze e confusioni, e così la contraddizione inevitabile del principio della moralità non può venir da loro percepita con chiara consapevolezza, appunto per la confusione dei loro concetti. Non osano chiamare senz'altro immorale l'apostata, perché essi stessi spingono all'apostasia, cioè a rinnegare una religione e a convertirsi a un'altra; d'altra parte non possono nemmeno rinunciare al punto di vista della moralità. Eppure questa sarebbe proprio l'occasione adatta per uscir fuori dalla moralità.

Forse che gli individualisti, gli unici, formano un partito? Come potrebbero essere *uomini propri*, cioè *appartenere solo a se stessi*, se *appartenessero* a un partito?!

O forse bisognerebbe tenersi lontani da ogni partito? Unendomi ad altri, entrando nella loro cerchia, io stabilisco con loro un'*unione* che durerà solo fino a quando il partito e io perseguiremo lo stesso fine. Ma io posso condividere ancora oggi la linea del partito e domani, invece, non essere più d'accordo e diventare perciò "infedele". Il partito non ha niente di *obbligatorio* (d'impegnativo) per me e io non lo rispetto; se non mi piace più, sarò suo nemico.

In ogni partito che tenga a se stesso e alla propria sussistenza i membri non sono liberi o, meglio, non appartengono a se stessi, cioè non sono abbastanza egoisti esattamente nella misura in cui essi si sottomettono alla volontà del partito. L'autonomia del partito comporta la mancanza d'autonomia dei membri del partito.

Un partito, di qualunque natura esso sia, non può non pretendere una *professione di fede*. Il principio del partito, infatti, dev'essere *creduto* da parte dei suoi membri, che non devono porlo in dubbio o metterlo in questione: esso deve valere per loro come cosa certa e indubitabile. Questo significa che bisogna darsi a un partito anima e corpo, se no non si è veramente uomini di partito, ma invece più o meno egoisti. Se sollevi un dubbio a proposito del cristianesimo, non sei già più un vero cristiano, lo hai in parte già superato, perché sei stato tanto "impudente" da chiamarlo a giudizio di fronte al tribunale del tuo egoismo. Tu hai peccato contro il cristianesimo, che è una faccenda di partito (esso, infatti, non è

certo una faccenda degli ebrei, i quali costituiscono un altro partito). Fortunato te se non ti lascerai intimorire: la tua impudenza ti aiuterà a conquistarti la tua propria individualità.

L'egoista non dovrebbe mai, allora, prender partito? Certo che può, ma non si lascerà mai prendere dal partito, anzi sarà lui a trarne partito. Il partito sarà sempre, per lui, solo una *parte*, una *partita*: egli è della partita, prende parte.

Lo Stato migliore sarà evidentemente quello che ha i cittadini più ligi e quanto più il rispetto per la *legalità* va perduto, tanto più lo Stato, questo sistema dell'eticità, questa vita etica stessa, ne risulta diminuito nella sua forza e nel suo valore. Insieme ai "bravi cittadini" perisce anche lo Stato buono, dissolvendosi in anarchia e illegalità. "Attenzione alla legge!". Da questo cemento viene tenuta insieme la compagine statale. "La legge è *sacra* e chi la viola è un *delinquente*". Ma senza delitti non c'è Stato: il mondo etico (e tale è lo Stato) pullula di furfanti, d'imbroglioni, di fraudolenti, di ladri, ecc. Siccome lo Stato è il "dominio della legge", la sua gerarchia, l'egoista, in tutti i casi in cui il *suo* vantaggio è contrario a quello dello Stato, potrà soddisfarsi solo prendendo la via del delitto.

Lo Stato non può rinunciare alla pretesa di far valere come *sacri* i suoi ordinamenti e le sue *leggi*. Il singolo, di conseguenza, è considerato come qualcosa di *non sacro* (barbaro, uomo naturale, "egoista") di fronte allo Stato, così come un tempo veniva considerato tale dalla Chiesa; di fronte al singolo lo Stato si mette in testa l'aureola da santo. Così, per esempio, viene promulgata una legge contro i duelli. Due uomini che sono d'accordo nel voler mettere in gioco la loro vita per una causa qualunque non devono poterlo fare, perché lo Stato non vuole e punisce i contravventori. Ma dove va a finire, in questo caso, la libertà di autodeterminarsi? Le cose stanno in modo completamente diverso quando, per esempio nel Nord America, la società decide di far subire ai duellanti alcune *conseguenze* dannose della loro azione, togliendo loro, per esempio, la stima di cui avevano goduto sino allora. Ognuno può negare la stima a un'altra persona e se una società vuole toglierla per questo o per quel motivo, l'interessato non può lamentarsi come se la sua libertà fosse stata violata: la società fa solo valere la sua propria libertà. Non si tratta di una pena per una colpa commessa o di una punizione per un *delitto*. Il duello non è un delitto, in questo caso, ma un'azione contro la quale la società decide di prendere le sue contromisure *difensive*. Lo Stato, invece, bolla il duello come delitto, cioè come violazione della sua legge sacra, ne fa un *caso criminale*. Se quella società lascia al singolo la decisione di attirare o no su se stesso conseguenze dannose e fastidi derivanti dal suo comportamento e riconosce così la sua libera scelta, lo Stato fa esattamente il contrario, negando alla decisione del singolo ogni diritto e riconoscendo invece diritto esclusivo alla propria decisione, alla legge statale, cosicché chi infrange il comandamento dello Stato viene giudicato come se avesse violato un comandamento divino; la Chiesa l'ha sempre pensata allo stesso modo. Dio è allora il santo in sé e per sé e i comandamenti della Chiesa o dello Stato sono comandamenti di questo santo, da lui trasmessi al mondo per mezzo dei suoi ministri e di prìncipi per diritto divino. La Chiesa aveva *peccati mortali*, lo Stato *delitti capitali*, la prima gli *eretici*, il secondo i *rei d'alto tradimento*, la prima *pene ecclesiastiche*, il secondo *pene criminali*, la prima i processi dell'*Inquisizione*, il secondo i processi *fiscali*, insomma: là peccati, qua delitti, là peccatori, qua delinquenti, là l'Inquisizione e qua – l'inquisizione! Forse che la sacralità

dello Stato non finirà come quella della Chiesa? Resteranno ancora il brivido religioso di fronte alle sue leggi, la venerazione della sua sovranità, l'umiltà dei suoi "sudditi"? Il "volto del santo" non verrà mai deturpato?

Che stoltezza pretendere dallo Stato che s'impegni in una lotta leale contro il singolo e divida equamente, come si dice a proposito della libertà di stampa, sole e vento! Se lo Stato, quest'idea, dev'essere una potenza reale, esso deve avere per l'appunto una potenza superiore a quella del singolo. Lo Stato è "*sacro*" e non può esporsi agli "attacchi impudenti" dei singoli. Se lo Stato è sacro, dev'esserci la censura. I sostenitori del liberalismo politico affermano la premessa e negano la conseguenza. Ma essi concedono comunque allo Stato il diritto di prendere misure repressive, perché persistono nella loro opinione secondo cui lo Stato sarebbe *da più* del singolo ed eserciterebbe una vendetta legittima, chiamata pena.

Una *pena* ha senso solo se deve valere da espiazione per la violazione di qualcosa di *sacro*. Se uno considera sacra una cosa, merita certamente di venir punito nel caso che la violi. Un uomo che lascia sussistere una vita umana *perché* gli è sacra e ha *timore* che venga offesa è appunto un uomo – *religioso*.

Weitling dà la colpa dei delitti al "disordine sociale" e vive nella fiducia che, con le istituzioni comuniste, i delitti diventeranno impossibili, perché i motivi che inducono a commettere delitti, per esempio il denaro, verranno a mancare. Ma poiché anche la sua società organizzata viene esaltata come sacra e inviolabile, egli sbaglia i suoi calcoli, nonostante le buone intenzioni. Non mancherebbero certamente persone che, pur riconoscendosi a parole nella società comunista, lavorerebbero poi di nascosto alla sua rovina. Weitling deve perciò concedere che ci saranno "rimedi salutari contro i residui naturali delle malattie e delle debolezze umane" e i "rimedi salutari" fanno già capire che si continuerebbe a considerare i singoli come chiamati per "vocazione" a una certa "salute" e li si tratterebbe di conseguenza misurando il loro operato alla stregua di questa "vocazione umana". I *mezzi salutari* o il *risanamento* non sono che il rovescio della medaglia della *pena*; la *teoria della salute* corre parallela alla *teoria della pena*: se questa vede in un'azione un'offesa al diritto, quella la considera un'offesa dell'uomo *contro se stesso*, una caduta dallo stato di salute morale. E invece ho ragione io a giudicare quell'azione considerando solo se essa è o non è la *cosa giusta per me* e se è ostile o amichevole *nei miei confronti*: io la tratto, insomma, come mia *proprietà*, che curo o distruggo a piacimento. Il "delitto" e la "malattia" non sono né l'uno né l'altra una visione *egoistica* della cosa, cioè valutazioni che *partono da me*, ma invece valutazioni *altrui*, a seconda che vengano pregiudicati il *diritto* (generale) oppure la *salute*, sia del singolo (il malato), sia dell'entità generale (la *società*). Il "delitto" viene trattato senza pietà, la "malattia" con "amorevole tenerezza, compassione, ecc.".

Al delitto segue la pena. Se il delitto non sussiste più, perché il sacro scompare, anche la pena se ne andrà con quello, giacché essa ha senso solo finché sussiste un qualcosa di sacro. Le punizioni della Chiesa sono state abolite. Perché? Perché il comportamento verso Dio, il "Santissimo", è una faccenda personale di ciascuno. Ma come questa punizione, la *punizione della Chiesa*, è decaduta, così è inevitabile che decadano tutte le *punizioni*. Come il peccato contro il cosiddetto Dio è una faccenda personale, così lo è pure il peccato contro ogni specie del cosiddetto sacro. Le nostre teorie penali, che si tenta invano, con grandi

sforzi, di "migliorare tenendo conto delle esigenze dei tempi", vogliono *punire* gli uomini per questa o quella "azione inumana", ma quel che viene alla luce è piuttosto l'assurdità di quelle teorie perché, seguendole fino in fondo, vengono impiccati i ladri piccoli, mentre i grossi vengono lasciati circolare in libertà. Per la violazione della proprietà c'è il carcere e per la "coercizione del pensiero", per la soppressione dei "diritti naturali dell'uomo", invece, soltanto – rimostranze e petizioni.

Il codice penale sussiste solo in virtù del sacro e deperisce da sé dal momento in cui si abbandona la pena. Oggi si cerca dappertutto di stabilire nuove leggi penali, ma senza riflettere affatto sul concetto stesso di pena. Eppure proprio la pena deve lasciare il posto alla soddisfazione, che a sua volta non deve mirare a render soddisfazione al diritto o alla giustizia, ma ad appagare *noi stessi*. Se qualcuno ci fa qualcosa che non *vogliamo subire*, noi spezzeremo la sua violenza e faremo valere la nostra: contro di lui noi diamo soddisfazione *a noi stessi* e non cadiamo nell'errore folle di voler render soddisfazione al diritto (allo spettro). Non *il sacro* deve difendersi dall'uomo, ma l'uomo dall'uomo, così come anche *Dio* non si difende più dall'uomo, come accadeva invece un tempo (e talvolta ancora oggi), quando tutti i "servitori di Dio" gli davano man forte per punire il blasfemo, allo stesso modo per l'appunto in cui essi ancora oggi mettono le loro mani al servizio del sacro. Questa dedizione al sacro ha anche la conseguenza che la gente, senza alcuna partecipazione personale, viva, si limita a consegnare i malfattori nelle mani della polizia e dei tribunali: è un rimettersi indifferente all'autorità che "saprà certo amministrare il sacro nel migliore dei modi". Il popolo smania dalla voglia di aizzare la polizia contro tutto ciò che gli sembra immorale (e spesso anche solo sconveniente) e questo zelo rabbioso del popolo per la moralità protegge l'istituto della polizia meglio di come il governo potrebbe mai fare.

L'egoista si è affermato finora col delitto e ha deriso il sacro: la rottura col sacro (o, piuttosto, del sacro) può generalizzarsi. Una rivoluzione non ritorna, ma un – *delitto* violento, spietato, svergognato, incosciente, fiero già romba in tuoni lontani: non vedi come il cielo si oscura in un silenzio pieno di presagi?

Chi si rifiuta d'impegnare le sue forze per società così limitate come la famiglia, il partito o la nazione continua tuttavia a bramare una società più degna e pensa di aver trovato il vero oggetto del suo amore nella "società umana", per esempio, o nell' "umanità": sacrificarsi per esse sarà il suo onore; di qui in avanti "vivrà solo per servire l'*umanità*".

"*Popolo*" è il nome del corpo, "*Stato*" il nome dello spirito di questa *persona dominatrice* che finora mi ha oppresso. Si è voluto trasfigurare popoli e Stati, nobilitandoli coi nomi più generali di "umanità" e di "ragione universale", ma proprio questa amplificazione renderebbe la schiavitù ancora più pesante: i filantropi e gli umanitari sono padroni assoluti esattamente come i politici e i diplomatici.

Ultimamente certi critici si sono scagliati contro la religione perché pone Dio, il divino, il principio morale, ecc., *al di fuori* dell'uomo, facendone qualcosa di oggettivo, mentre essi trasferiscono piuttosto questi oggetti *all'interno* dell'uomo. Ma anche questi critici cadono nell'errore fondamentale della religione, cioè nell'errore di voler dare una "vocazione" all'uomo, che essi pretendono appunto essere divino, morale, ecc.: la moralità, la libertà e l'umanità sarebbero, secondo loro, la sua essenza. E anche la politica, come la religione, ha

voluto “*educare*” l’uomo, portarlo a realizzare la sua “essenza”, la sua vocazione, *fare* qualcosa di lui, farne cioè un “vero uomo”, la religione nella forma di “vero credente”, la politica in quella di “vero cittadino o suddito”. Di fatto non è molto diverso chiamare “divina” o “umana” la vocazione dell’uomo.

Sotto la religione e la politica l’uomo si trova a guardare tutto dal punto di vista del *dovere*: egli *deve* essere questo o quello, deve diventare questo o quello. Con questo postulato, questo comandamento, ognuno si presenta non solo agli altri ma anche a se stesso. Quei critici dicono: tu devi essere un uomo integrale, un uomo libero. Così anch’essi cadono nella tentazione di proclamare una nuova *religione*, di stabilire un nuovo assoluto, un ideale: la libertà. Gli uomini *devono* diventare liberi. Così potrebbero sorgere perfino missionari della libertà, così come il cristianesimo, convinto che tutti fossero chiamati a diventare cristiani, inviò dovunque i missionari della *fede*. La libertà si costituirebbe allora come una nuova *comunità* (come già la fede si costituì in comunità come Chiesa, e la moralità come Stato) ed eserciterebbe anch’essa la sua “propaganda”. Non si può certo obiettare nulla contro il fatto che gli uomini si riuniscano in gruppi, ma tanto più bisogna opporsi al rinnovarsi della vecchia *cura ed educazione degli altri*, insomma al principio che si debba *fare qualcosa* di noi: cristiani o sudditi o uomini liberi.

Si può certo affermare con Feuerbach e altri che la religione ha tolto l’umano all’uomo, trasformandolo in un aldilà inaccessibile dove esso, divenuto ormai un principio personale a sé, ha condotto la sua esistenza come fosse un “Dio”; ma con questo non si è affatto esaurito l’errore della religione. Si potrebbe distruggere benissimo il carattere personale dell’umano strappato all’uomo, trasformando così il Dio in “divino”, ma a questo modo si resterebbe pur sempre religiosi. La religiosità consiste appunto nella scontentezza per l’uomo *presente*, cioè nello stabilire una “*perfezione*” alla quale aspirare, nell’ “uomo che lotta per la sua perfezione”. [B. Bauer (Anonimo), *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik*, in “Allgemeine Literatur-Zeitung”, *op. cit.*, p. 8 e 22]. (“Perciò *dovete* essere perfetti, come perfetto è il padre vostro che sta nei cieli”. *Matteo*, 5, 48). La religiosità consiste nel fissarsi di un *ideale*, di un assoluto. La perfezione è il “sommo bene”, il *finis bonorum*: l’ideale di ciascuno è l’uomo perfetto, l’uomo vero, l’uomo libero, ecc.

Le aspirazioni dell’età moderna mirano a costruire l’ideale dell’ “uomo libero”. Se lo si potesse trovare, ci sarebbe una nuova – religione, fondata appunto su quel nuovo ideale, ci sarebbero nuovi aneliti, nuovi tormenti, un nuovo culto, una nuova divinità, una nuova contrizione.

L’ideale della “libertà assoluta ripresenta le stesse assurdità di ogni assoluto; secondo Hess, per esempio, essa dovrebbe “essere realizzabile nella società umana assoluta” [M. Hess (Anonimo), *Sozialismus und Kommunismus*, in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, *op. cit.*, p. 89 e sgg]; anzi, questa realizzazione viene chiamata, subito dopo, “vocazione” ed egli determina pure la libertà come “eticità”: deve cominciare il regno della “giustizia” (cioè dell’eguaglianza) e della “eticità” (cioè della libertà), ecc.

È ridicolo che qualcuno la cui stirpe, famiglia o nazione conta uomini valorosi metta su boria per i meriti di quelli, ma altrettanto folle è chi vuol essere soltanto “uomo”. Né l’uno

né l'altro pone il proprio valore nell'*essere esclusivo*, ma invece nell'*essere legato*, ossia nel "vincolo" che lo lega ad altri, nei vincoli di sangue, nei vincoli nazionali, nei vincoli umani.

Gli attuali "nazionalisti" fanno rivivere la contesa fra coloro che pensano di avere semplicemente sangue umano e vincoli di sangue pure umani e coloro che invece si vantano del loro sangue speciale e dei loro speciali vincoli di sangue.

Prescindendo dal fatto che l'orgoglio può esprimere una sopravvalutazione, e prendendolo invece per vera coscienza, resta una distanza enorme fra l'orgoglio di "appartenere" a una nazione, cioè di essere sua proprietà, e quello di considerare la nazionalità come proprietà nostra. La nazionalità è una delle mie proprietà, la nazione, invece, è mia signora e padrona. Se tu possiedi una forza fisica particolare, potrai usarla al momento opportuno e andarne fiero, compiacertene; ma se sei schiavo del tuo corpo forte, esso non ti farà stare nella pelle per la voglia di mostrare sempre, e magari nei momenti meno opportuni, la tua energia e non saprai stringere la mano a nessuno senza quasi stritolargliela.

La consapevolezza di essere più che soltanto membro di una famiglia, rampollo di una stirpe, individuo di una nazione, ecc., ha condotto, alla fine, a questa affermazione: l'uomo è più che l'ebreo, il tedesco, ecc. "Perciò ognuno sia interamente e solamente – uomo!". Non si poteva dire piuttosto: poiché noi siamo più di quel che è stato detto (cioè più che semplicemente "uomini"), così vogliamo essere questo e quel "più": uomo *e* tedesco, uomo *e* guelfo, ecc.? I nazionalisti hanno ragione: non si può rinnegare la propria nazionalità, e gli umanitari hanno ragione: non si deve restare nella limitatezza del nazionalismo. Nell'*unicità* si scioglie la contraddizione: la nazionalità è una mia proprietà, ma io non mi risolvo nella mia proprietà, così come anche l'umanità è una mia proprietà, ma "l'uomo" vive solo perché io lo faccio esistere grazie alla mia unicità.

La storia va in cerca *dell'*uomo, ma egli è me, è te, è noi. Cercato come un *essere* misterioso, come il divino, prima come *il Dio*, poi come *l'uomo* (l'umanità, il genere umano, il carattere umano), egli viene trovato come il singolo, il finito, l'unico.

Io sono possessore dell'umanità, sono l'umanità e non faccio niente per il bene di un'altra umanità. Tu che sei un'umanità unica sei davvero stolto a vantarti di voler vivere per un'umanità altra da quella che tu stesso sei.

Il rapporto considerato finora fra me e il *mondo degli uomini* presenta una tale ricchezza di fenomeni che lo dovremo riprendere e analizzare di nuovo in molti altri casi; ma qui si trattava solo di delinearne i tratti più evidenti e ormai dobbiamo interromperne la descrizione per passare ad altri due aspetti ai quali quel rapporto rimanda. Io mi trovo infatti in rapporto non solo con gli uomini, nella misura in cui essi manifestano in sé il concetto di "uomo", ossia sono figli dell'uomo (figli *dell'*uomo, così come si dice "figli di Dio"), ma anche con ciò che essi hanno dall'uomo e chiamano loro proprio; io mi rapporto insomma non solo a ciò che essi *sono* grazie all'uomo, ma anche ai loro *averi* umani. Perciò bisognerà prendere in considerazione, oltre al mondo degli uomini, il mondo materiale e il mondo ideale e dire alcune cose a proposito di ciò che gli uomini chiamano loro proprio sia nel campo dei beni materiali sia in quello dei beni spirituali.

A seconda del modo in cui il concetto dell'uomo è stato sviluppato e rappresentato, esso ci è stato offerto nella figura di questa o di quella *persona di riguardo* da rispettare e l'esten-

sione massima di questo concetto ha portato alla fine a questo comandamento: “Rispetta in ciascuno l’uomo”. Ma se rispetto l’uomo, il mio rispetto deve estendersi anche all’umano, cioè a ciò che è proprio dell’uomo.

Gli uomini posseggono qualcosa di *proprio*, e *io* debbo riconoscere e considerare sano questo qualcosa di proprio. La loro proprietà è costituita in parte da *averi* esteriori, in parte da *averi* interiori. I primi sono cose, i secondi qualità spirituali, pensieri, convinzioni, sentimenti nobili, ecc. Ma io devo rispettare sempre soltanto gli averi *legittimi* o *umani*; agl’illegittimi e agl’inumani non devo portar rispetto, perché la vera proprietà degli uomini è solo quella che è propria *dell’*uomo. Un avere interiore di questo tipo è, per esempio, la religione; siccome la *religione* è libera, cioè è dell’uomo, *io* non posso intaccarla. Altro avere interiore è l’*onore*; esso è libero e non può venir intaccato da me (querele per oltraggio, caricature, ecc.). La religione e l’onore costituiscono una “proprietà spirituale”. Fra le proprietà delle cose la principale è quella della persona: la mia persona è la mia prima proprietà. Quindi libertà della persona; ma solo la persona *giusta*, ovvero umana, è libera, l’altra viene rinchiusa in carcere. La tua vita è tua proprietà, ma è sacra agli uomini solo se non è la vita di un mostro inumano.

I beni materiali che l’uomo come tale non sa conservarsi, possiamo prenderglieli: questo è il senso della concorrenza, della libertà di commercio. I beni spirituali che egli non sa conservarsi diventano ugualmente nostra proprietà: ecco la libera discussione, la scienza e la critica libere.

Ma i beni *santificati* sono intangibili. Santificati e garantiti da chi? Innanzitutto dallo Stato, dalla società, ma in realtà dall’uomo o dal “concetto”, dal “concetto della cosa”: infatti il concetto dei beni santificati implica che essi siano veramente umani, ossia, per dir meglio, che il loro proprietario li possieda in quanto uomo e non in quanto mostro inumano.

In campo spirituale sono beni santificati la fede dell’uomo, il suo onore, il suo senso morale, cioè il suo senso della decenza, del pudore, ecc. Gli atti che offendono l’onore (discorsi, scritti) sono punibili e così pure gli attacchi al “fondamento di ogni religione”, gli attacchi alla fede politica, insomma gli attacchi a tutto ciò che un uomo possiede “a buon diritto”.

Il liberalismo critico non ha ancora dichiarato quale estensione vorrebbe dare alla sacralità dei beni e magari si immagina anche di esser contrario a ogni sacralità; ma siccome combatte l’egoismo, non può non porgli delle barriere e non può lasciare che l’inumano prevalga sull’umano. Se conquistasse il potere, al suo disprezzo teorico per la “massa” dovrebbe corrispondere un rifiuto pratico.

Le varie tendenze del liberalismo non sono d’accordo sull’estensione possibile del concetto di “uomo”, su ciò che, in virtù di esso, spetti all’uomo singolo, su che cosa sia insomma l’uomo e l’umano; l’uomo politico, l’uomo sociale e quello umanitario rivendicano (in quest’ordine) pretese sempre maggiori di valere come “l’uomo”. Chi ha colto meglio questo concetto sa meglio che cos’è “proprio dell’uomo”. Lo Stato ha un concetto ancora limitato, solo politico, la società un concetto solo sociale, soltanto l’umanità, si dice, lo concepisce in tutta la sua ampiezza ossia “la storia dell’umanità è lo svolgimento di quel concetto”. Ma

se "l'uomo è trovato", allora conosciamo anche ciò che è proprio dell'uomo, la proprietà dell'uomo, l'umano.

L'uomo singolo accampi pure pretese su tutti i diritti che vuole, considerandosi "legittimato" dall'uomo, ossia dal concetto di "uomo", cioè dal suo esser uomo: che importano *a me* i suoi diritti e le sue pretese? Se il suo diritto gli viene solo dall'uomo e non da *me*, *per me* egli non ha alcun diritto. Io riconosco un valore alla sua vita, per esempio, solo nella misura in cui essa ha un *valore per me*. Io non rispetto né il suo cosiddetto diritto di proprietà, cioè il suo diritto a possedere beni materiali, né il suo diritto a un "santuario interiore", cioè il suo diritto a veder rispettati, da parte degli altri, i suoi beni spirituali, le sue divinità e i suoi dèi. I suoi beni, materiali come spirituali, sono *miei* e io ne dispongo da padrone secondo il grado del mio – potere.

La *questione della proprietà* cela in sé un senso più ampio, che gli aspetti trattati fin qui non hanno permesso di mettere in luce. Finché ci si limita a considerare ciò che vien chiamato "il nostro avere", quella questione non può essere risolta; la decisione risolutiva si trova solo in colui "dal quale ci deriva ogni cosa": la proprietà dipende dall'*individuo proprietario*.

La rivoluzione dichiarò guerra a tutto ciò che proveniva "dalla grazia di Dio", per esempio al diritto divino, al cui posto venne installato il diritto umano. A ciò che viene concesso dalla grazia di Dio si contrappone ciò che deriva "dall'essenza dell'uomo".

Come i rapporti degli uomini fra di loro dovettero ricevere, in opposizione al dogma religioso che comanda "Amatevi l'un l'altro per amore di Dio", un'impostazione umana col precetto "Amatevi l'un l'altro per amore dell'uomo", così, per quel che riguarda i rapporti degli uomini con le cose di questo mondo, la dottrina rivoluzionaria non poté far altro che sancire che il mondo, disposto finora secondo l'ordine divino, appartiene d'ora in avanti "all'uomo".

Il mondo appartiene "all'uomo" e deve venir rispettato, da parte mia, come sua proprietà.

Ma la proprietà è ciò che mi appartiene!

La proprietà in senso borghese significa una proprietà *sacra*, tale che io debba *rispettare* la tua proprietà. "Rispettate la proprietà!". Per questo i politici vorrebbero che ognuno possedesse il suo pezzetto di proprietà e hanno anzi provocato, appunto per realizzare quest'aspirazione, una parcellizzazione davvero incredibile. Ognuno deve avere il suo ossicino da rosicchiare.

Diversamente stanno le cose dal punto di vista egoistico. Io non arretro timoroso di fronte alla tua e alla vostra proprietà, ma la considero sempre come *mia* proprietà che non sono tenuto a "rispettare". Comportatevi pure allo stesso modo nei confronti di ciò che chiamate mia proprietà!

Se condividiamo questo modo di vedere, sarà facilissimo intendersi.

I sostenitori del liberalismo politico si preoccupano che, per quanto è possibile, tutte le servitù vengano abolite e che ognuno sia libero e padrone del proprio terreno, anche se si tratta solo di un campicello che basta concimare con le feci di un uomo solo. (Un contadino [Stirner gioca qui sul nome Bauer, per ironizzare sul liberale Edgar Bauer. *Bauer* significa infatti "contadino".] si sposò, già vecchio, "per poter usare proficuamente le feci

della moglie"). Sia dunque un campo anche piccolissimo, ma di proprietà di chi lo coltiva, vale a dire una *proprietà rispettata*! Quanto più numerosi saranno questi piccoli proprietari, questi coltivatori con le proprie feci, tanti più "uomini liberi e validi patrioti" avrà lo Stato.

Il liberalismo politico fa assegnamento, come ogni principio religioso, sul *rispetto*, sullo spirito umanitario, sulle virtù dell'amore. Per questo però vive in un'ira incessante. In pratica, infatti, la gente non rispetta proprio niente e ogni giorno torna a succedere che piccole proprietà vengano accaparrate da grossi latifondisti, cosicché gli "uomini liberi" diventano braccianti.

Se i "piccoli proprietari" avessero pensato invece che anche la grande proprietà era loro, non si sarebbero esclusi, pieni di rispetto, e da essa così non sarebbero restati esclusi.

La proprietà com'è concepita dai liberali borghesi merita gli attacchi dei comunisti e di Proudhon: è insostenibile, perché il proprietario borghese non è in realtà che un nullatenente, è dovunque un *escluso*. Il mondo potrebbe appartenergli e invece non possiede neppure il punto meschino sul quale egli si gira.

Proudhon non vuole il *propriétaire*, ma il *possesseur* o *usufruitier*. Che cosa vuol dire? Egli vuole che il terreno non appartenga a una persona; ma i suoi frutti – anche se gliene fosse concessa una centesima parte – costituiscono nonostante tutto una sua proprietà di cui può disporre a piacimento. Chi ha soltanto i frutti di un campo non ne è certamente il proprietario e tanto meno se deve cederne, come vuole Proudhon, tanto quanto eccede i suoi bisogni strettamente necessari, rimanendo proprietario soltanto della parte che gli resta. Proudhon, dunque, nega soltanto questa o quella proprietà, non *la* proprietà. Se noi non vogliamo più lasciare il terreno ai proprietari terrieri, ma appropriarcene *noi*, ci uniremo a questo scopo, costituiremo un'unione, una *société* che farà di *se stessa* la nuova proprietaria; se ci riuscirà, quei tali non saranno più proprietari terrieri. E anzi potremo cacciarli non solo dal terreno, ma anche da altre proprietà, per farne *nostra* proprietà, proprietà dei – *conquistatori*. I conquistatori formano una società che può essere pensata tanto grande da comprendere, a poco a poco, l'umanità intera; ma anche la cosiddetta umanità è come tale solo un pensiero (uno spettro): la sua vera realtà sono i singoli. E questi singoli, in quanto massa unitaria, non disporranno della terra in modo meno arbitrario di un singolo isolato, ossia del cosiddetto *propriétaire*. Anche così, dunque, resterà la *proprietà*, anzi resterà anche "esclusiva", giacché l'*umanità*, questa grande società, escluderà il *singolo* dalla sua proprietà (affittandogliene magari un pezzetto, dandoglielo in feudo), come senz'altro escluderà tutto ciò che non è umanità, non ammettendo, per esempio, che gli animali possano essere proprietari. Sarà sempre così. Ciò di cui *tutti* vogliono avere *i frutti* verrà strappato a quel singolo che vorrebbe tenerselo per sé solo e diverrà *bene comune*. Poiché si tratta di un *bene comune*, ognuno godrà dei suoi *frutti* e la parte che gli spetta sarà la sua *proprietà*. Allo stesso modo, anche nelle nostre vecchie condizioni una casa che appartiene a cinque eredi è loro bene comune; ma il quinto dei proventi è proprietà di ciascuno. Proudhon poteva risparmiarsi il suo debordante *pathos* se avesse detto: "Ci sono alcune cose che appartengono solo a pochi e che noialtri adesso rivendichiamo o – di cui vogliamo andare in caccia. Prendiamocele, perché questo è l'unico modo di diventarne proprietari, tant'è vero che anche i proprietari la cui proprietà ci è per ora preclusa

se la sono presa così. Potrà venir sfruttata meglio se sarà nelle mani di *noi tutti* piuttosto che a disposizione di pochi. Associamoci dunque per compiere questo furto (*vol*)". Invece Proudhon viene a raccontarci che la società sarebbe la proprietaria originaria e l'unica per diritto imprescrittibile e che i cosiddetti proprietari avrebbero commesso un furto nei suoi confronti (*La propriété c'est le vol*); se la società, dunque, strappa agli attuali proprietari la loro proprietà, non li deruba, ma fa valere invece il suo diritto imprescrittibile. Ecco dove ci conduce quello spettro della società come *persona morale*. Le cose stanno invece così: all'uomo appartiene ciò che sa conquistarsi: *a me* appartiene il mondo. Forse che voi dite qualcosa di diverso con l'affermazione opposta: "*A tutti* appartiene il mondo"? "Tutti" non sono che tanti "io"! Ma voi vi fate di questi "tutti" un fantasma e lo santificate, cosicché "tutti" diventano un *padrone* tremendo del singolo. Al suo fianco sta poi il fantasma del "diritto".

Proudhon e i comunisti lottano contro l'*egoismo*. Perciò essi non rappresentano che la continuazione logica del principio cristiano, del principio dell'amore, del sacrificio per un'entità generale ed estranea. Essi portano soltanto a compimento, nella proprietà, ad esempio, ciò che già da tempo è implicito nella natura della cosa, cioè il fatto che il singolo non ha nessuna proprietà. Quando la legge proclama: *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas*; *omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, questo significa: il re è proprietario, perché egli solo può disporre su "tutto", avendone la *potestas* e l'*imperium*. I comunisti rendono più chiaro questo principio, trasferendo quell'*imperium* alla "società di tutti". In quanto nemici dell'egoismo, dunque, essi sono – cristiani o, più in generale, uomini religiosi che credono agli spiriti e ne dipendono, schiavi di qualche entità generale come Dio, la società o altro. Proudhon assomiglia ai cristiani anche in questo: anch'egli attribuisce a Dio ciò che nega agli uomini. Egli chiama Dio (per esempio a p. 90) *propriétaire* della terra [P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*, Paris 1841, per esempio a p. 83. Nel passo citato Proudhon non definisce Dio "propriétaire", bensì "producteur"]. In questo modo egli dimostra chiaramente di non riuscire a togliersi dalla mente il *proprietario in quanto tale*; alla fin fine arriva anche lui ad ammettere un proprietario, pur trasferendolo nell'aldilà.

Ma proprietario non è né Dio né l'uomo (la "società umana"), bensì il singolo.

Proudhon (e così pure Weitling) crede d'aver fatto l'offesa peggiore alla proprietà chiamandola "furto" (*vol*). A prescindere dalla questione assai insidiosa se sia possibile muovere al furto obiezioni fondate, noi chiediamo soltanto: è mai possibile il concetto di "furto" se non accettando quello di "proprietà"? Come si può rubare se non c'è già una proprietà? Ciò che non appartiene a nessuno non può venir *rubato*: se uno attinge acqua dal mare, *non la ruba*. Perciò non la proprietà è un furto, ma solo se c'è la proprietà il furto è possibile. Anche Weitling arriva alla conclusione di considerare tutto come *proprietà di tutti*: se qualcosa è "proprietà di tutti", è evidente che il singolo che se ne appropria commette un furto.

La proprietà privata vive per grazia del *diritto*. Solo nel diritto ha la sua garanzia – il possesso, infatti, non è ancora proprietà, ma diventa "ciò che è mio" solo con la sanzione del diritto; non è un fatto, *un fait*, come Proudhon pensa, ma una finzione, un pensiero.

Ecco la proprietà di diritto, la proprietà legale, la proprietà garantita. Non in virtù di *me stesso* è *mia*, ma grazie al – *diritto*.

Tuttavia la proprietà esprime il *dominio illimitato* su qualcosa (oggetti, animali, uomini) di cui "io posso disporre come mi pare e piace". Secondo il diritto romano si tratta senz'altro di un *ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur*, di un *diritto esclusivo* e *illimitato*, ma la proprietà è condizionata dalla potenza. Ciò che è in mio potere è mio proprio. Finché io affermo me stesso quale proprietario, io posseggo la cosa, ma se la cosa mi viene tolta da un qualunque potere, sia pure, per esempio, a causa del mio riconoscimento del diritto di altri su quella cosa, il rapporto di proprietà non sussiste più. Così proprietà e possesso finiscono per essere la stessa cosa. Non è un diritto estraneo alla mia potenza a legittimarmi, ma solo la mia potenza stessa; se io non l'ho più, anche la cosa mi sfugge. Quando i Romani non ebbero più alcun potere contro i germani, l'impero romano universale *appartenne* a questi ultimi e sarebbe stato ridicolo se qualcuno avesse voluto insistere dicendo che i Romani restavano comunque i veri proprietari. Una cosa appartiene a chi sa prendersela e assicurarsela, fino a che non gli viene tolta di nuovo, così come la libertà appartiene a chi se la *prende*.

A proposito della libertà decide solo la forza e siccome lo Stato, sia di cittadini sia di straccioni sia di uomini e basta, è il solo potente, esso è il solo proprietario; io, il singolo, non ho niente: tutt'al più mi viene dato qualcosa in feudo e così divengo vassallo, cioè servo. Sotto il dominio dello Stato non c'è alcuna proprietà *mia*.

Io che voglio innalzare il valore di me stesso, il valore della propria individualità, dovrei svalutare la proprietà? No davvero! Così come io non sono mai stato rispettato perché il popolo, l'umanità e mille altre entità generali sono state messe al di sopra di me, allo stesso modo anche la proprietà non è stata riconosciuta fino ad oggi nel suo pieno valore. Anche la proprietà era solo proprietà di un fantasma, per esempio proprietà del popolo; tutta la mia vita "apparteneva alla patria": *io* appartenevo alla patria, al popolo, allo Stato e così pure, quindi, tutto ciò che chiamavo *mio proprio*. Si esige dagli Stati che eliminino il pauperismo: a me sembra che questo significa pretendere che lo Stato si tagli la testa e la deponga ai propri piedi; infatti, finché lo Stato è l'io, l'io singolo non può che essere un povero diavolo, un non-io. Lo Stato ha soltanto l'interesse a essere lui stesso; che Pietro sia ricco e Paolo povero, gli è indifferente e, per quel che gli interessa, potrebbe benissimo essere ricco Paolo e povero Pietro. Esso assiste indifferente all'impoverimento dell'uno e all'arricchimento dell'altro e non si cura di questi giochi della fortuna. Come *singoli* sono tutti davvero uguali al suo cospetto, in questo senso esso è giusto: l'uno e l'altro sono, di fronte a lui, – un niente, così come noi "siamo tutti peccatori di fronte a Dio"; lo Stato ha invece un grosso interesse a far partecipare alle *sue* ricchezze quei singoli che fanno di esso il proprio io: lo Stato li rende partecipi della *sua proprietà*. Remunerando con la proprietà quei singoli, lo Stato se li accattiva, ma la proprietà rimane pur sempre *sua* e uno può averne l'usufrutto solo finché porta in sé l'io dello Stato, ossia è un "membro leale della società"; in caso contrario la proprietà gli viene confiscata o mandata in fumo per mezzo di processi penali. La proprietà è e resta perciò *proprietà dello Stato*, non proprietà dell'io. Il fatto che lo Stato non strappi arbitrariamente al singolo ciò che questi ha avuto dallo Stato

stesso è come dire che lo Stato non deruba se stesso. Chi è un io dello Stato, cioè un bravo cittadino o suddito, può vivere indisturbato in quanto è *quell'*io, non se stesso. Ciò viene affermato dal codice in questo modo: proprietà è ciò che io chiamo mio "grazie a Dio e al diritto". Ma è mio, grazie a Dio e al diritto, solo finché lo Stato non ha niente in contrario.

Negli espropri, nella consegna di armi e simili (e anche, per esempio, nell'incameramento dell'eredità da parte del fisco, se gli eredi non si presentano in tempo utile) salta agli occhi il principio, altrimenti nascosto, che solo il *popolo*, "lo Stato", è proprietario e il singolo, invece, feudatario soltanto.

Lo Stato, ecco quel che intendevo, non può volere che ognuno abbia una qualche proprietà *in virtù di se stesso*, oppure sia addirittura ricco o anche solo benestante: lo Stato non può riconoscermi, attribuirmi o concedermi niente come individuo. Lo Stato non può trovare dei rimedi contro il pauperismo, perché l'indigenza di chi non possiede nulla è indigenza soltanto mia. Chi non è altro se non ciò che il caso o altri, cioè lo Stato, fa di lui, non *ha*, a buon diritto, nient'altro che ciò che gli viene dato da altri. E l'altro, lo Stato, gli *darà* solo ciò che egli si è *meritato con i suoi servizi*. Non è lui a valorizzare se stesso, ma è lo Stato che lo valorizza.

L'economia politica o economia nazionale si occupa molto di quest'argomento, che oltrepassa di gran lunga i confini della "nazione" e i concetti e l'orizzonte dello Stato, il quale, da parte sua, non conosce e non può distribuire che la proprietà statale. Per questo lo Stato sottopone anche il possesso della proprietà a *condizioni*, come d'altronde ogni altra cosa, per esempio il matrimonio, giacché per lo Stato vale solo il tipo di matrimonio che esso stesso ha sancito, sottraendolo al mio potere. Ma la proprietà è mia proprietà soltanto se io la possiedo *incondizionatamente*: solo io, come io *incondizionato*, possiedo la proprietà, stabilisco una relazione amorosa, pratico il libero commercio, ecc.

Lo Stato non si cura di me e di ciò che mi appartiene, ma di sé e di ciò che gli appartiene: io valgo qualcosa soltanto come *figlio suo*, come "figlio della nazione", ma come *io* non sono proprio niente per esso. Ciò che mi capita come individuo è, per l'intelletto dello Stato, qualcosa di *casuale*, sia il mio arricchirmi sia il mio impoverirmi. Ma se io e tutto ciò che mi appartiene sono qualcosa di casuale per lo Stato, questo dimostra che lo Stato non *mi* può comprendere: *io* oltrepasso i suoi concetti, ossia il suo intelletto è troppo limitato per comprendermi. Per questo lo Stato non può nemmeno fare niente per me.

Il pauperismo consiste nel fatto che *io non ho alcun valore*, nel fenomeno per cui io non posso valorizzare me stesso. Per questo, Stato e pauperismo sono una sola e medesima cosa. Lo Stato non lascia che io realizzi il mio valore e si fonda anzi proprio sulla mia mancanza di valore: esso è sempre intento a *trarre profitto* da me, cioè a profittare di me, a sfruttarmi, a utilizzarmi, magari soltanto facendomi aver cura della *proles* (proletariato); lo Stato vuole che io sia "creatura sua".

Il pauperismo potrà essere eliminato solo se io potrò *valorizzare* me stesso in quanto io, se darò valore a me stesso, se stabilirò da me il mio prezzo. È necessario che io insorga perché io possa sorgere e ascendere.

Ciò che io produco, farina, tela, oppure ferro e carbone che strappo faticosamente alla terra, ecc., è lavoro *mio* che io voglio valorizzare. Ma posso lamentarmi finché voglio che il

mio lavoro non viene pagato secondo il suo valore: i compratori non mi udranno e lo Stato si manterrà ugualmente indifferente finché non riterrà necessario "pacificarmi" per evitare che erompa la *mia* temuta violenza. Tutto quel che lo Stato farà sarà tentare di "pacificarmi", ma se io pretenderò qualcos'altro, lo Stato mi si rivolterà contro con tutta la forza delle sue unghie da leone e dei suoi artigli d'aquila, perché lo Stato è il re degli animali, è leone e aquila. Ma se io non mi accontenterò del prezzo che lo Stato decide per la mia merce e per il mio lavoro e se tenterò invece di determinare io stesso il prezzo della mia merce, cioè di "farmi pagar caro", finirò innanzitutto in conflitto con i compratori della mia merce. Se questo conflitto potrà risolversi con un accordo da entrambe le parti, lo Stato probabilmente non avrà niente da obiettare, perché non gl'interessa gran che il modo in cui i singoli si accordano fra loro, purché non ne debba trarre alcun danno. Ma la cosa comincerà a farsi pericolosa per esso se i singoli non riescono a mettersi d'accordo, ma, non trovando un compromesso, si accapigliano. Lo Stato non può sopportare che l'uomo abbia un rapporto diretto con un altro uomo: vuole fare da – *mediatore*, deve – *intervenire*. Lo Stato è diventato ciò che un tempo fu Cristo, ciò che furono i santi e la Chiesa: un "mediatore". Esso divide l'uomo dall'uomo, per mettercisi in mezzo come "spirito". Gli operai che chiedono un aumento di salario vengono trattati da delinquenti non appena vogliono procurarselo con la forza. Che devono fare? L'uso della forza è il solo mezzo con cui possono ottenere qualcosa, ma lo Stato lo considera un modo di farsi giustizia da sé, una determinazione del prezzo da parte dell'io, una vera e libera valorizzazione della proprietà di quest'ultimo, cosa che non può assolutamente accettare. Come devono comportarsi allora gli operai? Curarsi di sé e non preoccuparsi dello Stato?

Ciò che avviene per il mio lavoro materiale succede però anche per il mio lavoro spirituale. Lo Stato mi permette di valorizzare tutti i miei pensieri e di scambiarli con gli altri (io li valorizzo, per esempio, già per il fatto che essi mi procurano la stima di coloro ai quali li espongo, ecc.), ma solo finché i miei *pensieri* sono pensieri – *suoi*. Se io nutro invece dei pensieri che lo Stato non può approvare, cioè non può far suoi, non avrò certo il permesso di valorizzarli, di farne *commercio* con altri, di *scambiarli*. I *miei* pensieri sono liberi solo se hanno la benedizione concessa per *grazia* dello Stato, cioè se sono pensieri suoi. Lo Stato mi permette di filosofare liberamente solo finché mi dimostro "filosofo di Stato"; *contro* lo Stato non posso filosofare, per quanto esso sia disposto ad accettare i miei "stimoli" e il mio aiuto per ovviare alle sue "manchevolezze". Allo stesso modo, dunque, che io devo comportarmi come un individuo solo per grazia dello Stato, il quale mi concede documenti d'identità e passaporto di polizia, così non mi è permesso di valorizzare ciò che è mio, a meno che questo si riveli come qualcosa di suo, che io ho ricevuto in feudo. Le mie vie devono essere le sue vie, altrimenti mi metterà sotto sequestro; i miei pensieri devono essere i suoi pensieri, altrimenti mi tapperà la bocca.

Niente lo Stato deve temere più del mio valore e niente deve tentare di prevenire più accuratamente di ogni occasione che possa presentarmisi di *valorizzare* me stesso. *Io* sono il nemico mortale dello Stato e l'alternativa è sempre: lui o io. Perciò lo Stato fa moltissima attenzione non solo a impedirmi di valorizzare *me stesso*, ma anche a ostacolare tutto ciò che è mio. Nello Stato non c'è alcuna – proprietà, cioè proprietà del singolo, ma esiste sola-

mente la proprietà dello Stato. Solo grazie allo Stato io ho ciò che ho, così come solo grazie allo Stato io sono ciò che sono. La mia proprietà privata è solo quella parte di proprietà *sua* che lo Stato stesso mi concede, *privandone* altri membri dello Stato: è proprietà dello Stato.

In contrasto con lo Stato, io sento sempre più chiaramente che mi rimane ancora un altro grande potere, il potere di disporre di me stesso, cioè di tutto ciò che è soltanto mio proprio e che *è* solo nella misura in cui è mio.

Che farò se le mie vie non saranno più le sue e i miei pensieri non saranno più i suoi? lo mi curerò solo di me, senza preoccuparmi dello Stato! I *miei* pensieri, che non hanno bisogno di sanzione, beneplacito o grazia alcuna, costituiscono la mia vera proprietà, una proprietà di cui posso far commercio. In quanto miei, infatti, essi sono mie *creature* e io posso scambiarli con *altri* pensieri: io li do via in cambio di altri, che diventano così la nuova proprietà che io mi sono acquistato.

Che cos'è dunque di *mia* proprietà? Nient'altro che ciò che è in mio potere! Quale proprietà sono autorizzato a possedere? Ogni proprietà che ho il *potere di autorizzarmi* a possedere. Io do a me stesso il diritto di proprietà, prendendomela, ossia conferendo a me stesso il *potere* del proprietario, i pieni poteri, il potere autorizzato.

Ciò che nessuno ha il potere di strapparmi, resta mia proprietà; sia dunque il potere a decidere le questioni di proprietà: io voglio aspettarmi tutto solo dalla mia potenza! Il potere estraneo, il potere che io lascio ad altri, mi rende schiavo; possa il mio proprio potere rendermi padrone di me! Io mi riprenderò il potere che avevo lasciato ad altri per ignoranza della forza del mio *proprio* potere! Io mi dirò che i confini della mia proprietà sono i confini del mio potere e rivendicherò come mia proprietà tutto ciò che mi sento abbastanza forte da poter conquistare; io farò mia proprietà di tutto ciò che *io* stesso saprò prendermi, dandomene a questo modo l'autorizzazione.

Qui deve decidere l'egoismo, l'interesse personale, non il principio dell'*amore*, non i motivi d'amore, come la misericordia, la carità, la generosità o anche la giustizia e l'equità (anche la *iustitia*, infatti, è un fenomeno – dell'amore, un prodotto d'amore): l'amore conosce solo il *sacrificio* e chiede "che ci sacrifichiamo".

L'egoismo non pensa a sacrificare qualcosa, a rinunciare a qualcosa, ma decide semplicemente a questo modo: "Io devo avere ciò di cui ho bisogno e me lo procurerò!".

Tutti i tentativi di legiferare in modo razionale sulla proprietà partono dal golfo dell'*amore* e arrivano in un mare tempestoso di determinazioni diverse. Anche il socialismo e il comunismo non fanno eccezione. Ognuno deve venir provvisto di mezzi sufficienti e fa poca differenza che trovi questi mezzi ancora in una proprietà personale, come avviene nel socialismo, oppure che li attinga dalla comunità dei beni, come avviene nel comunismo. Il senso dei singoli rimane lo stesso, cioè senso di dipendenza. L'*autorità* che distribuisce *equamente* mi fa pervenire soltanto ciò che il suo senso dell'equità, la sua cura *amorosa* per tutti le prescrive. Nel *patrimonio comune* non c'è per me, il singolo, un'onta minore che nel patrimonio dei *singoli altri*; né l'una né l'altra sono cose mie: che i beni appartengano alla comunità, la quale me ne devolve una parte, oppure a singoli proprietari, si tratta per me della stessa costrizione violenta, giacché io non posso decidere né per la prima né per

i secondi. Anzi, il comunismo, abolendo ogni proprietà personale, non fa che opprimermi ancora di più, rendendomi dipendente da un altro, cioè dalla generalità o collettività, e per quanto violentemente attacchi lo Stato, ciò che esso persegue è pur sempre uno Stato, uno *status*, uno stato che ostacola i miei liberi movimenti, un'autorità superiore che mi domina. Il comunismo si ribella a ragione contro l'oppressione che io subisco dai singoli proprietari, ma il potere di cui esso investe la collettività è ancora più tremendo.

L'egoismo imbocca un'altra via per eliminare la plebe nullatenente. Esso non dice: "Aspetta e riceverai qualcosa in donazione dall'autorità che distribuisce equamente in nome della collettività" (tali donazioni ci sono da sempre negli "Stati", nella misura in cui a ognuno viene dato "secondo i suoi meriti", cioè gli viene dato ciò che ha saputo *meritarsi con i propri servizi*), ma invece: "Allunga le mani e prenditi ciò di cui hai bisogno!". Così si dichiara la guerra di tutti contro tutti. *Io* solo decido ciò che voglio avere.

"Che bella novità! Gli egoisti di tutti i tempi si sono sempre comportati a questo modo!". Bene, non è affatto necessario che la cosa in sé sia una novità, ma che se ne abbia *coscienza*. Ora, proprio questa coscienza non può rivendicare tradizioni molto antiche, a meno di non mettere in conto la legge egizia e quella spartana; del resto, il fatto che la coscienza dell'egoismo sia ben poco diffusa è già testimoniato dall'obiezione riportata, in cui parla il disprezzo per l' "egoista". Ciò che si dovrà sapere è che quel gesto dell'allungare le mani non è spregevole, ma semplicemente manifesta il modo d'agire dell'egoista coerente con se stesso.

Solo quando non starò più ad aspettarmi né da singoli né da una comunità ciò che mi posso dare da me, potrò veramente districarmi dalla rete – dell'amore; la plebe cesserà di essere plebe solo quando *allungherà le mani*. Soltanto la paura di farlo e la conseguente punizione fa sì che essa sia ancora plebe. "Allungare le mani è un *peccato*, un delitto": ecco il precetto che fa di essa una plebe. Del fatto poi che essa rimanga ciò che è, è colpevole essa stessa, giacché accetta quel precetto, e sono particolarmente colpevoli pure coloro che esigono "egoisticamente" (tanto per ributtar loro questa parola che tanto amano) che quel precetto venga rispettato. Insomma la colpa è soltanto della mancata *coscienza* di quella "nuova saggezza", cioè del vecchio senso di colpa.

Se gli uomini arriveranno a perdere il rispetto per la proprietà, ognuno avrà la proprietà, allo stesso modo in cui tutti gli schiavi diventano uomini liberi appena non rispettano più il padrone in quanto tale. Allora i mezzi del singolo verranno moltiplicati e la sua proprietà minacciata verrà assicurata, ma anche questa volta grazie a libere *unioni* di persone.

Secondo l'opinione dei comunisti, la comunità dev'essere la sola proprietaria. Al contrario: *io* sono il proprietario, gli altri non mi danno niente, ma io mi accordo semplicemente con altri a proposito della mia proprietà. Se la comunità mi fa torto, io mi rivolto contro di lei e difendo la mia proprietà. Io sono proprietario, ma la proprietà *non è sacra*. Questo vuol dire che sono solo possessore? No, finora non si era che possessori, sicuri del possesso di un piccolo appezzamento perché si lasciava ad altri il possesso di un altro piccolo appezzamento, ma ora *tutto* mi appartiene, io sono proprietario di *tutto ciò di cui ho bisogno* e di cui posso impadronirmi. Se i socialisti dicono: "La società mi darà ciò di cui ho bisogno",

l'egoista dice: "Io stesso mi prenderò ciò di cui ho bisogno". Se i comunisti si comportano da straccioni, l'egoista si comporta da proprietario.

Tutti i tentativi di render felice la plebe, tutte le iniziative filantropiche dell'Ordine del Cigno non possono non fallire, giacché nascono dal principio dell'amore. L'unico vero aiuto che può venire alla plebe può giungerle dall'egoismo e quest'aiuto deve darselo da sé e certo se lo darà. Se non si lascerà intimorire, sarà una forza. "La gente perderebbe ogni rispetto se non la s'intimorisse" dice lo spauracchio della legge nel *Gatto con gli stivali*.

La proprietà, quindi, non può e non deve venir eliminata, ma va piuttosto strappata dalle mani dei fantasmi, affinché diventi *mia* proprietà: così scomparirà la coscienza sbagliata secondo cui io non potrei autorizzarmi a prendere tutto ciò di cui ho bisogno.

"Ma l'uomo non vorrà mica aver bisogno di tutto!". Ebbene, chi ha bisogno di molte cose, e se le sa procurare, se le è sempre prese, come Napoleone si è preso tutto il continente e la Francia si è presa l'Algeria. Bisogna appunto soltanto che la "plebe" rispettosa impari una buona volta a prendersi ciò di cui ha bisogno. Se a parer vostro essa allungherà troppo le mani, non avete che da difendervi! Non c'è proprio bisogno che voi le facciate generosamente la carità e se la plebe prenderà coscienza di sé (o, piuttosto, chi fra la plebe prenderà coscienza di sé) rifiuterà le vostre elemosine. Ma è davvero ridicolo che voi consideriate "peccatore e delinquente" chi non vuol vivere della vostra beneficenza perché sa farsi del bene da sé. Le vostre donazioni lo ingannano e lo tengono a bada. Difendete la vostra proprietà e diverrete forti; ma se invece vorrete continuare a fare i generosi e magari ad avere tanto maggiori diritti politici quanto più potete dare in elemosina (imposta sui poveri), vi andrà bene solo finché i beneficiati lo vorranno. [In un disegno di legge per l'Irlanda il governo propose di accordare il diritto di voto a coloro che pagavano 5 sterline d'imposta sui poveri. Dunque, chi fa l'elemosina acquista diritti politici, o altrimenti diventa Cavaliere del Cigno].

Insomma la questione della proprietà non si può risolvere così facilmente come vagheggiano i socialisti e perfino i comunisti. Essa si risolverà soltanto con la guerra di tutti contro tutti. I poveri diventeranno liberi e proprietari solo quando – si ribelleranno, si rivolteranno, insorgeranno. Donate loro quanto volete: essi vorranno avere sempre di più, perché quel che essi vogliono non è niente di meno che questo: la fine delle donazioni.

Si chiederà: "Ma che succederà quando i nullatenenti diventeranno forti? A che tipo di eguaglianza si arriverà?". Allo stesso modo si potrebbe pretendere di predire l'ora esatta in cui un bambino nascerà! Che farà uno schiavo quando avrà spezzato le sue catene? Non si può far altro che – stare a vedere.

Kaiser, in quel suo scritto del tutto inetto sia per la forma sia per il contenuto che si chiama *Die Persönlichkeit des Eigentümers in Bezug auf den Socialismus und Kommunismus*, spera che lo *Stato* attui un'equa distribuzione dei beni. Sempre lo Stato! Il signor papà! Come la Chiesa venne fatta passare e venne considerata come la "madre" dei credenti, così lo Stato ha proprio il volto di un padre che si preoccupa dei suoi figli.

La *concorrenza* si rivela connessa nel modo più stretto al principio della società borghese. Che altro è infatti la concorrenza se non *eguaglianza* (*égalité*)? E l'*égalité* non è forse appunto il prodotto di quella stessa rivoluzione che venne realizzata dalla borghesia, cioè

dalle classi medie? A nessuno è vietato gareggiare con ogni altro nello Stato (eccetto ai prìncipi, poiché rappresentano lo Stato stesso), d'innalzarsi al suo grado, anzi di rovinarlo o di sfruttarlo nel proprio interesse, di sopraffarlo e di togliergli, con un grosso sforzo, il suo benessere: questo sta a dimostrare chiaramente che ognuno ha, di fronte al tribunale dello Stato, solo il valore di un "semplice individuo" e non può sperare in un trattamento di favore. Lottate e schiacciatevi l'un l'altro finché volete e potete, dice lo Stato, a me non interessa! Voi siete liberi di concorrere fra di voi, siete concorrenti: questa è la vostra posizione *sociale*. Ma di fronte a me, che sono lo Stato, voi non siete che "semplici individui"! [Questa espressione fu usata dal ministro Stein a proposito del conte di Reisach, che egli lasciò spietatamente in balìa del governo bavarese, poiché per lui, come ebbe a dire, "un governo come quello della Baviera non può non avere un valore ben più alto di un semplice individuo". Reisach, su incarico di Stein, aveva scritto un libro contro Montgelas e in seguito Stein accettò la richiesta fattagli dallo stesso Montgelas a causa proprio di quel libro, che Reisach fosse consegnato alle autorità. (Cfr. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, vol. I, *op. cit.*, p. 280].

Quella che come principio o in forma teorica venne presentata come l'eguaglianza di tutti ha trovato appunto nella concorrenza la sua realizzazione e la sua esecuzione pratica; l'*égalité*, infatti, non è che la – libera concorrenza. Tutti, di fronte allo Stato, sono – semplici individui e nella società, ossia nei loro rapporti reciproci, sono – concorrenti.

Basta che io sia soltanto un semplice individuo per poter concorrere con ogni altro, a parte il principe e la sua famiglia; questa è una libertà che prima era impossibile per il fatto che uno poteva avere liberamente delle aspirazioni solo all'interno e in virtù della propria corporazione.

Nella corporazione e nel feudalesimo lo Stato si comporta in modo intollerante e arbitrario, concedendo *privilegi*; nella concorrenza e nel liberalismo, invece, si comporta in modo tollerante e lascia fare, distribuendo solo "concessioni" e *patenti* (al concorrente viene rilasciato un documento in base al quale gli è aperta, cioè "patente", una certa attività). Ma siccome lo Stato, a questo modo, ha lasciato tutto nelle mani dei *concorrenti*, è inevitabile che esso entri in conflitto con *tutti*, proprio perché tutti e ciascuno sono autorizzati a concorrere. Lo Stato sarà dunque "assaltato" e nella tempesta di quegli assalti andrà in rovina.

Ma la "libera concorrenza" è veramente libera? Anzi, è veramente una "concorrenza", cioè una concorrenza di *persone*, come pretende di essere, giacché su questo fonda il proprio diritto? Certo, essa ebbe inizio appunto quando le persone si liberarono di ogni dominatore personale. Ma è "libera" una concorrenza che lo Stato, questo dominatore secondo il principio borghese, intralcia con mille limitazioni? Ecco un ricco industriale che fa splendidi affari: io vorrei fargli concorrenza. "Fa' pure," dice lo Stato "io non ho niente da obiettare contro la tua *persona* come concorrente". Bene, rispondo io, ma per poterlo fare ho bisogno di un'area da edificare, ho bisogno di denaro! "Mi dispiace, ma se tu non hai denaro, non puoi far concorrenza. E non devi prendere nulla a nessuno, perché io proteggo e privilegio la proprietà". La libera concorrenza non è "libera", perché mi manca la materia, la *cosa* stessa per poter far concorrenza. Contro la mia *persona* non vengono fatte obiezioni, ma

siccome io non possiedo la cosa necessaria, anche la mia persona deve ritirarsi. E chi ha la cosa necessaria? Forse quell'industriale? Allora potrei prendergliela? No, essa è proprietà dello Stato, l'industriale l'ha solamente in feudo, in possesso.

Visto che non posso concorrere con l'industriale, ci proverò con quel professore di giurisprudenza: è un idiota ed io, che ne so cento volte più di lui, spopolerò il suo auditorio. "Hai la laurea e la libera docenza, amico?". No, ma che importa? Conosco bene la materia e sono in grado d'insegnarla. "Mi dispiace, ma qui la concorrenza non è '*libera*'. Contro la tua persona non c'è niente da dire, ma ti manca la *cosa*, il diploma di libera docenza. Ed è questo diploma che io, lo Stato, richiedo. Pregami rispettosamente di concedertelo e si vedrà quel che si potrà fare".

Ecco dunque che cos'è la "libertà" della concorrenza. Solo lo Stato, *mio padrone*, mi autorizza a concorrere.

Ma sono veramente le *persone* a concorrere? No, bensì ancora una volta le *cose*! I soldi in primo luogo, ecc.

È inevitabile che in una gara uno resti sempre dietro a un altro (per esempio un poetastro dietro a un vero poeta). Ma fa una bella differenza che i mezzi che mancano al concorrente sfortunato siano personali o dipendano dalle cose e così pure che questi secondi possano venir conquistati per mezzo della *forza personale* oppure solo per *grazia*, solo come regalo, come quando il più povero deve lasciare le sue ricchezze al più ricco, cioè donargliele. Ma se io devo aspettare innanzitutto il *permesso dello Stato* per potermi acquistare i mezzi e usarli (così, ad esempio, nel caso della libera docenza), ciò significa che io ho questi mezzi per *grazia dello Stato*. [Nei licei, nelle università, ecc., i poveri concorrono insieme al ricchi. Ma possono farlo, generalmente, solo grazie alle borse di studio, le quali – ed è ben significativo – risalgono quasi tutte a un'epoca in cui la libera concorrenza era ben lontana dal valere come principio dominante. Il principio della concorrenza non istituisce borse di studio, ma afferma: aiutati da te, cioè procurati i mezzi. Se lo Stato spende qualcosa per questo scopo, lo fa per ricavarne poi gli interessi, allevandosi dei "servi fedeli"].

La libera concorrenza non significa dunque altro che questo: tutti valgono per lo Stato come suoi figli, uguali fra loro, e ciascuno può correre e concorrere per meritarsi *i beni e le grazie che lo Stato dispensa*. Pertanto tutti cercano di avere, vanno in cerca degli averi, del possesso (sia di denaro che di uffici, di titoli onorifici, ecc.), della *cosa*.

Secondo la borghesia ognuno è possessore o "proprietario". Come mai, allora, i più non hanno praticamente niente? Dipende dal fatto che i più sono contenti già solo del fatto di essere possessori, anche se quel che posseggono non sono che i loro cenci, così come i bambini sono tutti contenti dei loro primi pantaloni o magari dei primi soldarelli che vengono dati loro. Ma la cosa può venir compresa meglio se la si pone nel modo seguente: il liberalismo si presentò subito dichiarando che l'uomo, per sua essenza, dev'essere proprietario e non proprietà. Ma siccome si parlava dell' "uomo", non del singolo, il "quanto", che era poi l'unica cosa che interessava al singolo, venne lasciato all'arbitrio di questi. Perciò l'egoismo del singolo mantenne, col "quanto", la più piena libertà d'azione ed esercitò una concorrenza infaticabile.

Ma era inevitabile che l'egoista fortunato fosse di scandalo a quello meno fortunato e quest'ultimo, basandosi ancora sul principio dell'umanitarismo, sollevò la questione del "quanto" da possedere e le dette poi la seguente risposta: "L'uomo deve avere tanto quanto è ciò di cui ha bisogno".

Il *mio* egoismo si accontenterà forse di questo? Ciò di cui ha bisogno "l'uomo" non può valere in alcun modo come misura dei miei bisogni, perché io posso aver bisogno di più o di meno. Io avrò piuttosto tanto quanto avrò la facoltà di appropriarmi.

Il difetto della concorrenza è che i *mezzi* non sono a disposizione di tutti, giacché essi non derivano dalla personalità, ma dalla casualità. I più sono *senza mezzi* e perciò *senza beni.*

I socialisti chiedono perciò *mezzi* per tutti e aspirano a una società che procuri i mezzi. Essi dicono: noi non riconosceremo più il tuo valore monetario nel tuo patrimonio, tu dovrai mostrare un altro patrimonio, un'altra facoltà, e cioè le tue *forze lavorative.* Certo, l'uomo si mostra uomo col possedere degli averi, cioè come "possessore", perciò noi abbiamo accettato così a lungo la figura del possessore, che chiamavamo "proprietario". Ma tu non possiedi le cose che fino al momento in cui "ne vieni espropriato".

Il possessore è facoltoso solo finché gli altri non lo sono. Siccome la tua merce costituisce il tuo patrimonio soltanto finché hai la facoltà di tenerla, cioè fin quando *noi* non possiamo nulla su di essa, cerca allora di farti un altro patrimonio, sviluppa altre facoltà, perché il nostro potere può già sopraffare le tue pretese facoltà, e così anche il tuo patrimonio.

Fu un'enorme conquista quando ottenemmo di farci considerare proprietari. Con ciò venne abolita la servitù della gleba e tutti coloro che fino a quel momento erano stati servi di un padrone e, più o meno, di sua proprietà, diventarono allora "signori", cioè "padroni". Ma d'ora in poi il tuo avere e i tuoi averi non bastano più e non vengono più riconosciuti, mentre sale invece il valore del tuo lavoro e dei prodotti del tuo lavoro. Noi rispettiamo adesso la tua *capacità di dominare* le cose, così come prima rispettavamo il tuo possesso di quelle. Il tuo lavoro è il tuo patrimonio! Tu sei padrone o possessore solo di ciò che hai acquistato col *lavoro* e non per *eredità.* Ma siccome fino a oggi era l'eredità la fonte di ogni ricchezza e siccome ogni centesimo che tu possiedi porta il segno non del lavoro, ma dell'eredità, tutto deve venir rifuso.

Ma è proprio vero, come pensano i comunisti, che il mio lavoro sia il mio unico patrimonio, la mia facoltà, o quest'ultima non è costituita piuttosto da tutto ciò che io ho il potere o la facoltà di fare? E questo principio non è accettato forse dalla stessa società dei lavoratori, visto che essa, per esempio, mantiene in vita gli infermi, i bambini, gli anziani, insomma tutti coloro che non possono lavorare? Essi, tuttavia, hanno pur sempre la facoltà di fare qualcosa, per esempio di conservarsi la propria vita anziché suicidarsi. Se essi hanno la facoltà di farvi desiderare la loro sopravvivenza, hanno un potere su di voi. A chi non esercitasse assolutamente alcun potere su di voi, non concedereste niente: lo lascereste deperire.

Ciò che tu hai la *facoltà di fare*: ecco il tuo patrimonio! Se tu puoi procurar piacere a mille persone, ci saranno mille persone a onorarti per questo e, se fosse in tuo potere

non procurarglielo più, essi sarebbero costretti a pagarti per la tua opera. Se tu non sai *conquistarti* nessuno, morirai di fame.

Ma io che possiedo molte facoltà non devo forse avere alcun vantaggio su chi ne ha molte meno?

Tutti noi abbiamo mezzi in abbondanza: forse che io devo contentarmi e non allungar le mani per prendere quel che posso e aspettare invece di vedere quanto mi resta con un'equa divisione?

Contro la concorrenza si solleva il principio della società degli straccioni: la – *ripartizione.*

Ma il singolo non può tollerare di essere considerato soltanto come una *parte*, come una parte della società: egli è molto di *più*; la sua unicità si ribella contro questa concezione limitata.

Egli non aspetta perciò di ricevere ciò che gli spetterebbe in base all'equa ripartizione stabilita dagli altri, e già nella società dei lavoratori nasce il dubbio che, con una ripartizione in parti uguali, il forte possa venir sfruttato dal debole; egli si aspetta piuttosto da se stesso il suo patrimonio, le sue facoltà e dice: ciò che io ho la facoltà di fare e di prendere, ecco il mio patrimonio, le mie facoltà! Che enorme patrimonio possiede un bambino nel suo sorriso, nei suoi giochi, nel suo pianto, insomma nel semplice fatto di esistere! Forse che tu sei in grado di opporti alle sue voglie, oppure gli porgi il seno, se madre, e gli dai, se padre, tanto dei tuoi averi quanto gli è necessario? Il bambino sa costringerci e perciò possiede ciò che voi chiamate vostro.

Se m'interessa la tua persona, tu mi ripaghi già col solo fatto di esistere; se m'interessa una tua qualità determinata, la tua condiscendenza e il tuo aiuto possono avere un valore anche monetario, un prezzo che io sono disposto a *pagare.*

Se tu non sei capace di farti assegnare da me nient'altro che un prezzo in denaro, può succedere un caso del tipo di quello che la storia ci tramanda: il caso dei bambini tedeschi venduti in America. Visto che si lasciarono comperare, come avrebbero potuto valere di più per il venditore? Egli preferiva il denaro sonante piuttosto che questa merce vivente che non sapeva dimostrarglisi preziosa. Il fatto che egli non sapeva vedere in essa nessun valore più alto rappresentava certo un difetto delle sue facoltà, ma un imbroglione dà sempre più di quel che ha. Come avrebbe potuto mostrar rispetto e considerazione se non li provava, anzi forse non poteva nemmeno provarli per quella marmaglia!

Voi vi comportate in modo egoistico se vi considerate l'un l'altro non possessori e neppure straccioni o lavoratori, ma parte del vostro patrimonio, cioè "*soggetti utilizzabili*". Allora non darete niente al possessore ("proprietario") per ciò che ha e neppure a chi lavora, ma darete qualcosa solo a colui del quale *avete bisogno.* Abbiamo bisogno di un re? si chiedono gli americani del Nord, e rispondono: lui e il suo lavoro non valgono per noi un centesimo.

Si dice che la concorrenza rende tutto libero per tutti, ma quest'affermazione non è precisa e sarebbe meglio esprimersi così: la concorrenza rende tutto *venale.* Essa mette ogni cosa *in vendita*, vuole che gli offerenti la valutino e propongano un prezzo.

Ma chi ha voglia di comprare spesso non ha i mezzi per comprare davvero: non ha denaro. Certo, tutto ciò che è venale può essere acquistato col denaro ("Col denaro si ottiene tutto!"),

ma è proprio il denaro quello che manca. Dove mai procurarsi il denaro, questa proprietà corrente e circolante? Sappi che tu hai tanto denaro quant'è il tuo – potere, perché tu vali tanto quanto sai farti valere.

Non si paga col denaro, che può venire a mancare, ma col proprio vero patrimonio, con le proprie facoltà, grazie alle quali soltanto noi siamo "facoltosi"; infatti la nostra proprietà si estende fin dove arriva il braccio della nostra potenza.

Weitling ha escogitato un nuovo mezzo di pagamento: il lavoro. Ma il vero mezzo di pagamento restano, come sempre, le nostre *facoltà*, il nostro vero patrimonio. Tu paghi con ciò che è "in tua facoltà". Pensa perciò ad aumentare le tue facoltà.

Dicendo così, siamo tornati al motto: "A ciascuno secondo le sue facoltà!". Ma chi mi *darà* ciò che mi spetta secondo le mie facoltà? La società? In questo caso dovrei accettare la sua valutazione. Io mi *prenderò* invece da me ciò che è in mia facoltà di prendermi.

"Tutto appartiene a tutti!": quest'affermazione nasce dalla stessa teoria priva di contenuto. A ognuno appartiene soltanto ciò che è in sua facoltà. Se io dico: "A me appartiene il mondo", non si tratta in fondo che di un discorso vano, che ha senso solo nella misura in cui io non rispetto alcuna proprietà estranea. A me appartiene invece solo quel tanto che sta in mio potere, in mia facoltà.

Non si è degni di avere ciò che ci si lascia prendere per debolezza; non se ne è degni perché non se ne è capaci.

Si sentono grandi recriminazioni a proposito dei "torti millenari" che i ricchi avrebbero commesso nei confronti dei poveri. Come se i ricchi avessero colpa dell'esistenza della povertà e i poveri non ne avessero in ugual misura dell'esistenza della ricchezza! Fra i due c'è forse altra differenza che quella che corre fra le facoltà e la mancanza di facoltà, fra chi è facoltoso e chi non lo è? In che cosa consiste il delitto dei ricchi? "Nella durezza del loro cuore". Ma chi ha mantenuto in vita i poveri, chi ha avuto cura del loro sostentamento, quando essi non potevano più lavorare, chi si è prodigato in elemosine, quelle elemosine che portano perfino il nome della pietà (*eleemosyne*)? Forse che i ricchi non sono sempre stati "pietosi", non sono stati fino ad oggi "caritatevoli", come le tasse sui poveri, gli ospedali, le fondazioni di ogni tipo, ecc., dimostrano?

Ma tutto questo non vi basta! Secondo voi i ricchi dovrebbero *spartire* le loro ricchezze con i poveri! Così voi pretendete che essi eliminino la miseria. A parte il fatto che nessuno di voi agirebbe così e che se lo facesse sarebbe matto da legare, provate a chiedervi solo questo: perché mai i ricchi dovrebbero lasciarci le penne, rinunciare a *se stessi*, mentre la stessa azione sarebbe molto più utile ai poveri? Tu che hai un tallero al giorno sei ricco di fronte alle mille persone che vivono con quattro centesimi. Una distribuzione in parti uguali con quelle mille persone è nel tuo interesse o non piuttosto nel loro?

La concorrenza non comporta tanto che si faccia una cosa *nel modo migliore*, quanto piuttosto che la si faccia nel modo più *redditizio* e vantaggioso. Per questo ci si butta in uno studio che ci apra le porte di una professione lucrosa, s'impara a blandire e ad adulare, ad arrangiarsi e a "far buoni affari", si lavora "per le apparenze". Mentre apparentemente si aspira a dare "buone prestazioni", in realtà si pensa solo ai "buoni affari" e al guadagno. Ci s'impegna in una cosa – si afferma – per amore della cosa stessa, ma in realtà il fine è

il guadagno che essa procura. Non si vorrebbe fare i censori, però siamo disposti a farlo purché se ne tragga vantaggi materiali; si vorrebbe giudicare, amministrare, ecc., nel modo migliore e più giusto, ma si ha paura del trasferimento o addirittura del licenziamento: in fondo, prima di tutto bisogna pur – vivere!

Così tutto il nostro affaccendarci non è che una lotta per la *vita*, che ci è tanto *cara*, e, in un graduale crescendo, per una vita più o meno "agiata".

Eppure i più, con tutte le loro fatiche e i loro sforzi, non arrivano che a una "vita amara", alla "miseria amara". Questa è l'amara verità!

Correre e concorrere sempre, senza un attimo di pausa: ecco il nostro sforzo continuo; così restiamo senza fiato e non riusciamo a *godere* serenamente: non riusciamo ad apprezzare il nostro possesso.

Ma l'organizzazione del lavoro riguarda solo quei lavori che altri possono fare per noi, per esempio macellare, coltivare i campi, ecc.; i rimanenti restano egoistici, perché nessuno, per esempio, può terminar di comporre la tua musica o eseguire i tuoi progetti di quadri, ecc.: nessuno può sostituire il lavoro di Raffaello. Questi ultimi sono lavori di un unico, che solo quell'unico può portare a compimento, mentre i primi furono chiamati giustamente "umani", perché l'aspetto *individuale*, in essi, è di scarso rilievo e praticamente "ogni uomo" può venir addestrato a farli.

Ma siccome la società può tenere in considerazione solo i lavori d'interesse comune o *umani*, chi crea qualcosa di *unico* resta solo e senza aiuto, anzi può venir impedito nel suo lavoro dall'intervento della società. L'unico elaborerà se stesso separandosi dalla società, ma la società non potrà mai produrre l'unico.

È sempre opportuno che noi ci mettiamo d'accordo per quel che riguarda i lavori *umani*, affinché essi non assorbano tutto il nostro tempo e le nostre energie. In questo senso il comunismo porterà i suoi frutti. Infatti, anche ciò di cui tutti sono o possono diventar capaci venne limitato a pochi e sottratto a tutti gli altri, prima che la borghesia giungesse al potere: era un privilegio. Alla borghesia sembrò giusto render libero tutto ciò che sembrava poter essere alla portata di ogni "uomo". Ma dare via libera a tutti significò in realtà non dare niente a nessuno, bensì lasciare a ognuno la possibilità di conquistarselo con le sue forze *umane*. A questo modo venne indicato, come fine, l'acquisizione dell'umano, a cui, da allora in poi, tutti hanno aspirato, dando così inizio a quella tendenza che sotto il nome di "materialismo" si sente deplorare così aspramente.

Il comunismo tenta di arginarla diffondendo l'opinione secondo cui l'umano non merita tanta pena e può venir conquistato grazie a un'organizzazione intelligente, senza l'enorme dispendio di tempo e di energie che è stato da sempre ritenuto necessario.

Ma per chi va conquistato tempo? A quale scopo l'uomo ha bisogno di più tempo di quanto è necessario per ritemprare la sua forza lavorativa logorata? A questo proposito il comunismo tace.

A quale scopo? Per godere di sé come unico dopo aver fatto la propria parte come uomo!

Presi da grande gioia per la scoperta di poter tendere le mani verso tutto ciò che è umano, ci siamo dimenticati di voler anche qualcos'altro e ci siamo buttati con tutte le nostre

energie nella concorrenza, come se il possesso di ciò che è umano fosse il fine di tutti i nostri desideri.

Abbiamo corso fino a essere esausti e ora ci accorgiamo che "il possesso non rende felici". Perciò si pensa a ottenere il necessario più a buon mercato, impegnandovi solo il tempo e la fatica indispensabili. La ricchezza cala di prezzo e la povertà contenta, lo straccione spensierato, diventano un ideale seducente.

Perché mai le attività umane di cui ognuno si sente capace dovrebbero venir pagate a caro prezzo e conseguite con fatica e col dispendio di tutte le energie vitali? Già nel modo di dire comune: "Se io fossi ministro o addirittura il …, le cose andrebbero ben diversamente!" si esprime la fiducia in sé di chi si sente capace di assumere il ruolo di questo o quel dignitario; si è consapevoli del fatto che a tale scopo non è necessaria l'unicità, ma solo un certo tipo di educazione, che, se non proprio tutti, almeno molti possono conseguire; che è necessario, cioè, soltanto essere un uomo come gli altri.

Supponiamo che, come l'*ordine* appartiene all'essenza dello Stato, così anche la *subordinazione* sia fondata nella sua stessa natura, e ci accorgeremo che i privilegiati *vessano* in tutti i modi e senza misura i subordinati. Ma questi ultimi riprenderanno coscienza, dapprima in senso socialista, ma poi certamente con la consapevolezza dell'egoismo, con la quale già da ora vogliamo colorare la loro domanda: "Che cos'è che rende sicura la proprietà di voi privilegiati?". E la risposta è: il fatto che noi ci asteniamo dal prendervela con la forza! Quindi la *nostra* protezione! E voi che cosa ci date in cambio? Calci e disprezzo: ecco ciò che date al "popolo", alla "canaglia"; una sorveglianza poliziesca e un catechismo la cui massima principale è: "Rispetta ciò che *non* è *tuo*, ma appartiene ad *altri*! Rispetta gli altri e soprattutto i superiori". Ma noi ribattiamo: se volete il nostro rispetto, dovrete *comprarlo* al prezzo che decideremo noi! Vi lasceremo la vostra proprietà, ma dovete ricompensarci adeguatamente. In che modo contraccambia un generale, in tempo di pace, le molte migliaia di talleri del suo stipendio annuale? In che modo, poi, altri contraccambiano le centinaia di migliaia o i milioni di talleri annui? In che modo ci contraccambiate per il fatto che noi mastichiamo patate e assistiamo tranquillamente alla scena di voi che degustate le ostriche? Comprateci le ostriche allo stesso prezzo a cui dobbiamo comprarvi le patate e potrete continuare tranquillamente a mangiarle! O forse pensate che le ostriche non appartengono anche a noi? Strillerete che noi usiamo un *potere violento*, se allungheremo le mani per mangiarle anche noi. Avete ragione: senza la violenza non le otterremo mai, esattamente allo stesso modo in cui voi le avete proprio per il fatto che usate un potere violento nei nostri confronti.

Ma tenetevi pure le vostre ostriche e discutiamo piuttosto della nostra proprietà più immediata (l'altra è solo un possesso): il nostro lavoro. Noi ci affatichiamo dodici ore al giorno col sudore della nostra fronte e voi ci pagate per questo due centesimi. Perché voi non guadagnate lo stesso per il vostro lavoro? Non vi andrebbe? Voi venite a raccontarci che il nostro lavoro è pagato a sufficienza con quel salario, mentre il vostro vale molte migliaia di talleri. Ma se voi non sopravvalutaste tanto il vostro lavoro e ci lasciaste valorizzare meglio il nostro, noi potremmo, se necessario, produrre cose assai più importanti di quelle che voi producete per tutte quelle migliaia di talleri e, se voi percepiste un salario come il

nostro, dovreste lavorare con impegno assai maggiore, per poter guadagnare di più. Ma se voi produrrete qualcosa che ci sembrerà valere dieci, cento volte di più del nostro valore, bene, voi dovrete giustamente ricevere un compenso cento volte maggiore; ma anche noi pensiamo di produrre cose che voi dovrete pagarci a prezzo più alto del salario normale. Noi cominceremo già ad intenderci se saremo d'accordo su un punto, cioè sul fatto che nessuno deve più – *regalare* niente a nessun altro. Noi stessi, d'altronde, arriviamo a pagare agli invalidi, ai malati e ai vecchi un prezzo adeguato, affinché essi non si dipartano da noi per fame e per miseria; infatti, se vogliamo che essi vivano, è giusto che paghiamo per il soddisfacimento della nostra volontà. Io parlo di "pagare", non intendo quindi una miserabile "elemosina". La loro vita è proprietà anche di quelli che non possono lavorare; se noi vogliamo (per qualunque motivo) che essi non ci privino della loro vita, possiamo ottenerlo soltanto pagando per questo; anzi noi vogliamo forse anche il loro benessere, magari perché ci piace circondarci di facce serene. Insomma, noi non vogliamo regali da voi, ma non vogliamo nemmeno regalarvi niente. Per secoli vi abbiamo fatto l'elemosina per generosa – stupidità, abbiamo dato l'obolo di noi poveri a voi ricchi, vi abbiamo dato ciò che non vi appartiene, è giunto il momento che voi apriate la vostra borsa, perché d'ora in poi la nostra merce comincerà a salire vertiginosamente di prezzo. Noi non vogliamo togliervi niente, proprio niente, ma bisogna che voi paghiate di più per quel che volete avere. Che cos'hai tu? "Ho un podere di mille iugeri". E io che sono il tuo contadino coltiverò di qui in avanti il tuo podere solo se avrò un salario di un tallero al giorno. "Allora io assumo un altro". Non troverai nessuno, perché noi contadini non lavoreremo più per un salario più basso e, se qualcuno lo volesse fare, dovrà guardarsi da noi. Ecco la donna di servizio: anche lei chiede adesso un tallero al giorno e per meno non troverai nessuna. "Ahimè, voi volete mandarmi in rovina!". Non così in fretta! Tu avrai comunque tanto quanto noi e, se non fosse così, ti daremo quant'è necessario perché tu viva come noi. "Ma io sono abituato a vivere meglio". Niente in contrario, ma non è affar nostro; se puoi racimolare di più risparmiando, fai pure! O vorresti che noi ci vendessimo a te sotto prezzo per farti avere una vita agiata? Il ricco zittisce sempre il povero con le parole: "Che m'importa della tua miseria? Arrangiati come puoi! È *cosa tua*, non mia!". Bene, noi vogliamo occuparci delle nostre cose e non ci lasceremo derubare dai ricchi dei mezzi che abbiamo per farci valere. "Ma voi gente ignorante non avete bisogno di tanto!". Bene, ci prenderemo qualcosa in più per poterci acquistare la cultura di cui possiamo aver bisogno. "Ma se mandate in rovina a questo modo i ricchi, chi provvederà alle arti e alle scienze?". Oh! Ci penserà la massa; noi ci metteremo insieme e faremo così una bella sommetta; d'altronde voi ricchi non comprate più che i libri più insulsi, qualche madonnina lacrimevole o le gambe svelte di qualche ballerina! "Ah, disgraziata eguaglianza!". No, mio caro vecchio padrone, qui non si tratta d'eguaglianza. Noi vogliamo soltanto valere quanto meritiamo e, se voi meritate di più, anche voi dovreste valere di più. Noi vogliamo soltanto un *prezzo corrispondente al valore reale* e ci mostreremo degni del prezzo che voi pagherete.

Forse che lo Stato può risvegliare nel servo un coraggio così deciso e una consapevolezza di sé così vigorosa? Lo Stato può forse far sì che l'uomo riconosca se stesso, anzi può anche soltanto porsi un tale fine? Lo Stato può mai volere che il singolo riconosca e realizzi

il proprio valore? Teniamo distinte le due questioni e cominciamo a vedere se lo Stato può provocare qualcosa del genere. Siccome si richiede l'accordo dei contadini, è appunto questo accordo a essere indispensabile: una legge dello Stato verrebbe elusa mille volte con la concorrenza e di nascosto. Ma lo Stato può sopportarlo? È impossibile che esso sopporti che la gente venga costretta da altri e non da lui: lo Stato, quindi, non potrebbe accettare che i contadini, d'accordo fra loro, si facessero giustizia da sé contro chi volesse vendersi schiavo per un prezzo più basso. Ma supponiamo che lo Stato facesse questa legge e che tutti i contadini fossero d'accordo: in questo caso potrebbe sopportarlo?

Nel caso singolo, sì; ma il caso singolo è qualcosa di più, è una *questione di principio*. Qui si tratta del nucleo stesso dell'*autovalorizzazione dell'io* e quindi anche dello sviluppo della sua consapevolezza di sé *contro* lo Stato. Fin qui i comunisti sono d'accordo; ma la realizzazione del proprio valore si rivolge necessariamente, come contro lo Stato, anche contro la *società*, e così oltrepassa i princìpi comunitari e il comunismo: li oltrepassa – per egoismo.

Il comunismo fa del principio della borghesia secondo cui ognuno è possessore ("proprietario") una verità intoccabile, ne fa una realtà di fatto, nella misura in cui cessa la preoccupazione dell'*acquisto* e ognuno *ha* già ciò di cui ha bisogno. Nella sua forza lavoro ognuno *ha* le proprie facoltà, il proprio patrimonio, ed è colpa sua se non ne fa uso. Il correre affannoso ha fine e non rimane più concorrenza che non abbia successo, come invece oggi tanto spesso accade, perché con ogni iniziativa di lavoro ognuno ha già a sufficienza ciò di cui ha bisogno. Solo così si diventa *realmente possessori*, perché ciò che uno ha nella propria forza lavoro non può più sfuggirgli, come invece poteva succedere ad ogni momento in regime di concorrenza. Si è possessori *spensierati* e sicuri. E lo si è proprio perché il proprio patrimonio, le proprie facoltà, non vengono più ricercate in una merce, ma nel proprio lavoro, nelle proprie facoltà lavorative, quindi perché si è *straccioni*, cioè uomini che hanno la ricchezza soltanto in senso ideale. Ma *io* non posso accontentarmi di quel poco che mi procuro col mio lavoro, perché le mie facoltà, il mio patrimonio, non consistono soltanto nel mio lavoro.

Lavorando posso assumere un incarico presidenziale, ministeriale, ecc.: tali uffici richiedono soltanto una cultura generale, cioè una cultura raggiungibile da tutti (infatti "cultura generale" non è semplicemente quella che ognuno ha raggiunto, ma piuttosto quella che ognuno può raggiungere, quindi ogni cultura o preparazione specifica, per esempio medica, militare o filosofica, tale che ogni "uomo colto" pensi di poterla acquisire con le proprie forze) o in generale soltanto un'abilità che può essere raggiunta da tutti.

Ma anche se ognuno può rivestire questi incarichi, è soltanto l'energia unica del singolo, che appartiene a lui solo, a dare a quelle mansioni vita e senso, per esprimerci così. Il fatto che il singolo adempia al suo ufficio non come un "uomo comune", ma impegnandoci le sue facoltà individuali, uniche, non gli viene pagato, se lo si paga solo come impiegato o come ministro. Ma se egli ha meritato la vostra gratitudine e se voi volete conservarvi l'energia di quest'unico, a cui tanto siete grati, non potrete pagarlo come un uomo qualsiasi che fa un lavoro semplicemente umano, ma come uno, un singolo che compie qualcosa di unico. Fate anche voi così col vostro lavoro!

La mia unicità non può esser misurata in base a tariffe, come invece accade per ciò che io faccio come uomo. Solo per quest'ultima attività si possono fissare tariffe.

Stabilite pure, dunque, un criterio generale di valutazione per i lavori umani, ma non private la vostra unicità di ciò che merita.

I bisogni *umani* o *generali* possono venir soddisfatti dalla società, ma per quel che riguarda i bisogni unici potrai essere solo tu stesso a cercare un modo per soddisfarli. La società non può procurarsi un amico o un servizio d'amico e nemmeno il servizio di un singolo determinato. E tuttavia tu avrai bisogno ogni momento di servizi del genere e ti sarà necessario avere, in tante piccole occasioni, qualcuno che ti dia una mano. Per questo non fare affidamento sulla società, ma considera quello che hai per poterti – acquistare l'adempimento dei tuoi desideri.

Gli egoisti continueranno a far uso del denaro? L'antico conio porta l'impronta del possesso ereditario. Se non l'accetterete più come mezzo di pagamento, non varrà più niente, se non farete più nulla per questo denaro, perderà ogni potere. Cancellate l'*eredità* e avrete spezzato il sigillo dell'esecutore giudiziario. Adesso tutto è un'eredità, o già ereditata o che aspetta il suo erede. Se è la vostra, perché farvela sigillare, che v'importa del sigillo?

Ma perché non dovreste creare un nuovo tipo di denaro? Forse che distruggete una merce per il solo fatto di toglierle l'impronta ereditaria? No di certo! Ebbene, il denaro è una merce, anzi un *mezzo*, una forma di ricchezza. Esso, infatti, fa sì che il patrimonio non si fossilizzi, lo mantiene fluido e ne rende possibile la conversione. Se conoscete un mezzo di scambio migliore, fate pure, ma si tratterà nuovamente di una specie di "denaro". Ciò che vi danneggia non è il denaro, ma il fatto che non avete le facoltà necessarie per prendervelo. Fate agire le vostre facoltà, raccogliete le vostre forze e il denaro – il vostro denaro, il denaro coniato *da voi* – non vi mancherà. Ma con l'espressione "far agire le vostre facoltà" io non intendo il lavoro. Quelli che si limitano a "cercar lavoro" e a "voler lavorare sodo" si preparano con le proprie mani e inevitabilmente – la disoccupazione.

Dal denaro dipendono fortuna e sfortuna. Esso è perciò, nel periodo borghese, una potenza che viene corteggiata come una ragazza che nessuno riesce a conquistarsi con il vincolo indissolubile del matrimonio. Tutto il romanticismo e la cavalleria del *corteggiare* un oggetto prezioso rivive nella concorrenza. Il denaro, che è oggetto del desiderio romantico, viene rapito dagli audaci "cavalieri d'industria".

Chi ha fortuna si porta in casa la fidanzata. Lo straccione ha fortuna: egli se la porta nella sua dimora, la "società", e le toglie la verginità. In casa sua essa non è più fidanzata, ma moglie, e insieme alla verginità perde anche il nome da ragazza. La vergine "Denaro", diventata donna di casa, prende il nome di "Lavoro", perché "Lavoro" è il nome del marito. Essa è proprietà di suo marito.

Per concludere questa immagine, diremo che Lavoro e Denaro hanno una figlia, una ragazza non maritata, quindi come Denaro, ma che porta certe caratteristiche di suo padre Lavoro. Il suo volto, la sua "effigie", mostra un altro conio.

Infine, per quel che riguarda la concorrenza, c'è ancora da dire che essa perdura solo perché non tutti si prendono cura delle *loro cose* né arrivano a un *accordo* comune. Il pane, per esempio, è un bisogno di tutti gli abitanti di una città; perciò essi potrebbero facilmente

trovare un accordo per aprire un forno pubblico. E invece lasciano che siano i fornai in concorrenza fra loro a produrre il pane necessario. Lo stesso vale per la carne e i macellai, per il vino e i vinai, ecc.

Abolire la concorrenza non significa però favorire il sistema delle corporazioni. La differenza è questa: nel *sistema delle corporazioni* fare il pane, ecc., è affare dei membri delle stesse; nella *concorrenza* è affare dei liberi concorrenti; nell'*unione* di coloro che hanno certi bisogni comuni, per esempio quello del pane, è cosa mia e cosa tua, cioè di tutti quelli che si sono *uniti* e non del fornaio della corporazione o di quello che ha avuto la licenza.

Se io non mi curo delle *mie* cose, dovrò *accontentarmi* di ciò che gli altri vorranno concedermi. Avere del pane è una cosa che mi riguarda, una mia esigenza e un mio desiderio, e tuttavia ci si rimette ai fornai, sperando tutt'al più di trarre un qualche vantaggio dalla loro rivalità, dal loro antagonismo, dalla loro lotta per primeggiare, insomma dalla loro concorrenza. Un vantaggio del genere non lo si sarebbe potuto aspettare dai membri di una corporazione, che era padrona *totale* ed *esclusiva* e imponeva prezzi e condizioni di lavoro. Ma se di una cosa ognuno ha bisogno, sarebbe giusto che ognuno contribuisse a produrla: è una cosa *sua*, sua proprietà, non proprietà dell'artigiano della corporazione o di quello che ha avuto la licenza per quel lavoro.

Ma diamo uno sguardo dietro di noi. Ai figli di questo mondo, ai figli dell'uomo, appartiene il mondo: esso non è più il mondo di Dio, ma il mondo dell'uomo. Ciò che ogni uomo può conquistarsi del mondo lo chiami pure suo; ma il vero uomo, lo Stato, la società umana o l'umanità farà ben attenzione a che ognuno non faccia suo nient'altro che ciò di cui si appropria come uomo, cioè in modo umano. L'appropriazione inumana è quella che l'uomo non permette, cioè è "delittuosa", così come, d'altro canto, l'appropriazione umana è "legale", avviene "per vie legali".

Così si dice dal tempo della rivoluzione.

Ma la mia proprietà non è una cosa, perché quest'ultima ha una sua esistenza indipendentemente da me; solo il mio potere è veramente mio proprio. Mio non è quest'albero, ma invece il mio potere di disporne.

Ma questo potere viene invece formulato all'inverso: si dice che io ho un *diritto* su questo albero o che esso è mia proprietà *legale*. È sottinteso che io l'ho *acquistato* grazie al mio potere, ma si dimentica che questo potere deve perdurare perché la mia proprietà possa venir *conservata* o, meglio, che il potere non è qualcosa che esista per conto suo, ma esiste invece esclusivamente nell'*io potente,* in me, il potente. Il potere, così come altre mie *proprietà*, per esempio l'umanità, la maestà, ecc., viene innalzato a ente per sé stante, cosicché continua a esistere anche quando ormai da tempo non è più il *mio* potere. Trasformato a questo modo in un fantasma, il potere è il – *diritto.* Questo potere *reso eterno* non si estingue neppure con la mia morte, ma viene trasmesso in "eredità".

Le cose dunque appartengono in realtà non a me, ma al diritto.

D'altro canto questo non è che un effetto di accecamento. Infatti il potere del singolo acquista stabilità e diventa un diritto solo perché altri collegano il loro potere col suo. Ma è delirante credere che questi altri non potrebbero riprenderselo. È ancora il solito fenomeno per cui il potere mi appare come separato da me. Così, io non potrei riprendermi il potere

che ho dato al possessore. Si sono conferiti ad altri i "pieni poteri", dando via la propria potenza, precludendosi possibilità migliori.

Il proprietario può rinunciare al suo potere e al suo diritto su una cosa regalandola o gettandola via, ecc. E *noi* non potremmo parimenti cambiare idea, riprendendoci il potere che abbiamo prestato a qualcuno?

L'uomo legale, il *giusto*, non vuol chiamare suo proprio nient'altro che ciò che ha "a buon diritto", ossia solo ciò che ha diritto ad avere, quindi solo la *proprietà legittima*.

Ma chi dev'essere giudice e conferirgli il diritto? Alla fin fine solo l'uomo che gli attribuisce i diritti dell'uomo. Così egli potrà dire, in un senso infinitamente più vasto di quello di Terenzio: *humani nihil a me alienum puto*, cioè *l'umano è la mia proprietà*. Può fare quel che vuole, ma finché si porrà da questo punto di vista, non potrà fare a meno di un giudice, e nella nostra epoca i tipi di giudice che ci siamo scelti avanzano l'uno contro l'altro nelle figure di due nemici mortali, cioè Dio e l'uomo. Gli uni si richiamano al diritto divino, gli altri al diritto umano o ai diritti dell'uomo.

Così è chiaro che nell'un caso come nell'altro il singolo non si legittima da sé.

Ma citatemi un'azione che non rappresenti una violazione del diritto! In ogni momento da una parte vengono calpestati i diritti dell'uomo e dall'altra gli avversari non sanno aprir bocca senza bestemmiare contro il diritto divino. Se fate l'elemosina, disprezzate un diritto dell'uomo, perché il rapporto fra mendicante e benefattore è inumano; se esprimete un dubbio, peccate contro un diritto divino. Se mangiate contenti un tozzo di pane secco, violate un diritto dell'uomo con la vostra impassibilità; se lo mangiate scontenti, offendete il diritto divino con la vostra insofferenza. Non c'è nessuno di voi che non commetta un delitto ad ogni istante: le vostre parole sono delitti e ogni impedimento alla vostra libertà di parola è esso pure un delitto. Voi siete sempre e comunque delinquenti!

Ma lo siete solo perché restate sul *terreno del diritto*, cioè perché non sapete neppure che siete delinquenti e non sapete valutare che cosa questo significhi.

La proprietà inviolabile o *sacra* è sorta appunto su questo terreno: è un *concetto giuridico*.

Un cane vede un altro cane che addenta un osso e si trattiene dal prenderglielo se si sente più debole di lui. Ma l'uomo rispetta il *diritto* dell'altro al suo osso. Questo comportamento viene considerato perciò *umano*, l'altro, invece, *bestiale* o "egoistico".

E come in questo caso, così anche in generale un comportamento viene detto "*umano*" se in ogni cosa si vede un aspetto *spirituale* (qui il diritto), cioè si fa di ogni cosa un fantasma e ci si atteggia nei suoi confronti come nei confronti di un fantasma che si può certo scacciare, ma non uccidere. Umano è considerare il singolo non come singolo, ma come un universale.

Nella natura in quanto tale io non rispetto più niente, anzi so di essere legittimato a tutto verso di essa; l'albero in quel giardino, invece, m'impone rispetto per il suo carattere di *estraneità* (cosa che viene definita in modo unilaterale come "proprietà altrui") e io non posso toccarlo. Questa situazione può cessare solo se io potrò sì cedere quell'albero ad altri, così come cedo, per esempio, il mio bastone, ma senza considerarlo *a priori* a me estraneo, cioè sacro. Io non considero affatto come un *delitto* il fatto d'abbatterlo, se ne ho voglia, ed esso rimane mia proprietà fino a che non lo cedo anche ad altri: è e resta *mio*. Nelle ricchezze del banchiere io vedo tanto poco qualcosa di estraneo come Napoleone

nelle terre dei re: noi non abbiamo alcun *timore* di "*conquistarle*" e anzi cerchiamo i mezzi per poterlo fare. Noi togliamo loro, dunque, questo *spirito* di *estraneità* di cui un tempo avevamo timore.

Ma per questo è necessario che io non rivendichi più nulla *come uomo*, ma voglia invece tutto in quanto io, in quanto questo singolo io, considerandolo perciò non mai come qualcosa di umano, ma come qualcosa di mio, cioè non come qualcosa che mi spetta in quanto uomo, ma – come qualcosa che io voglio e per il fatto che lo voglio.

Proprietà legale o legittima di un altro sarà allora soltanto quella che tu gli lasci perché *tu* vuoi così, perché è "la cosa giusta" per te che lui ne abbia la proprietà. Se non lo sarà più, la sua proprietà avrà perduto per te ogni legittimità e il suo diritto assoluto ti farà solo ridere.

Oltre alla proprietà in senso limitato, che abbiamo discusso finora, ci viene additata, come oggetto sacro da rispettare, un'altra proprietà nei confronti della quale noi dobbiamo ancor meno "renderci colpevoli". Questa proprietà consiste nei beni spirituali, nel "santuario interiore". Ciò che un uomo considera sacro non dev'essere oggetto di scherno da parte di nessun altro, perché, anche se è completamente falso e possiamo cercare premurosamente di convincere chi ci crede ad aver fede invece in ciò che è veramente sacro, "comportandoci con amore e umiltà", tuttavia *il sacro di per sé* è pur sempre da rispettare: chi sbaglia crede pur sempre a un principio sacro, anche se il suo è un principio falso, e così la sua fede nel sacro, quanto meno, va rispettata.

In tempi più rozzi dei nostri si pretendeva una fede determinata e la dedizione a un determinato principio sacro e si andava proprio per le spicce nel trattare chi aveva una fede diversa; ma da quando la "libertà di fede" si è diffusa sempre più, il "Dio vero e unico signore" si è stemperato a poco a poco in un "essere supremo" abbastanza generico e la tolleranza umana ha preteso solo che ciascuno onorasse "qualcosa di sacro".

Questo principio sacro, tradotto nell'espressione più umana possibile, è "l'uomo stesso" e "l'umano". L'apparenza illusoria secondo cui l'umano sarebbe completamente e soltanto qualcosa di nostro proprio e quindi libero da quel carattere trascendente che inerisce al divino, l'illusione, addirittura, secondo cui l'uomo non significa altro che tu ed io, può far nascere la superba chimera di chi crede che non si tratti più affatto di un "principio sacro" e che noi ci sentiamo ormai dovunque a nostro agio, cioè non proviamo più quel disagio, quell'inquietudine, quei sacri brividi che provavamo di fronte al sacro: nell'esaltazione per "l'uomo finalmente trovato" il grido di dolore dell'egoista non viene avvertito e lo spettro, ormai così familiare, viene preso per il nostro vero io.

Ma "*Humanus* è il nome del santo" (si veda Goethe) e l'umano non è che il principio della santità perfezionato e purificato.

L'egoista si esprime in maniera opposta. Proprio perché tu consideri sacro qualcosa, io ti copro di scherno e rispetto magari tutto di te, tranne però, appunto, ciò che ti è sacro.

Da queste due visioni contrapposte derivano necessariamente due atteggiamenti contrapposti verso i beni spirituali: l'egoista li insulta, l'uomo religioso (cioè chiunque ponga la propria "essenza" al di sopra di sé) non può logicamente che difenderli. Ma quali beni spirituali vadano protetti e quali no è un problema che dipende totalmente dall'idea che ci

si fa di "essere supremo" e chi ha timor di Dio, per esempio, ha da salvaguardarne molti di più di chi ha timor dell'uomo (il liberale).

Nei nostri beni spirituali noi veniamo offesi moralmente, a differenza che nei nostri beni materiali: il peccato contro i primi consiste in una diretta *profanazione*, mentre contro i secondi ha luogo una sottrazione o alienazione: i beni spirituali vengono svalutati o sconsacrati, non semplicemente sottratti, e il principio sacro viene messo in pericolo immediato. Con le parole "irriverenza" o "impudenza" viene designato ogni *delitto* contro i beni spirituali, cioè contro tutto ciò che ci è sacro, e lo scherno, l'oltraggio, il disprezzo, la critica, ecc., non sono che diverse gradazioni dell'*impudenza delittuosa.*

Sorvoliamo sul fatto che la profanazione può avvenire nei modi più vari e ricordiamo solo, come caso esemplare, il tipo di profanazione che minaccia pericolosamente il sacro con un'*illimitata libertà di stampa.*

Finché si esige rispetto anche per un solo essere spirituale, la parola e la stampa devono venir asservite in nome di quest'essere; l'egoista, infatti, potrebbe "rendersi colpevole" verso quell'essere sacro con le sue *affermazioni*: questo gli va impedito per lo meno con la "punizione meritata", se non si vuole usare invece il mezzo più adatto, cioè il potere poliziesco preventivo, per esempio la censura.

Quanti sospiri per la libertà di stampa! Ma da che cosa deve venir liberata la stampa? Ovviamente dalla dipendenza, dalla soggezione e dalla servitù in cui si trova! Ma liberarsi da tutto questo è appunto una faccenda che riguarda ogni singolo e si può supporre con assoluta certezza che, una volta che ti sarai liberato dalla servitù, anche ciò che scriverai apparterrà a te come cosa tua *propria*, invece di venir pensato e scritto *al servizio* di una qualche potenza. Un cristiano può mai dire o pubblicare qualcosa che sia più libero dalla fede cristiana di quanto non lo sia lui stesso? Se io non so e non posso scrivere qualcosa, la prima colpa forse è *mia.* Sebbene quest'osservazione sembri poco pertinente, la sua applicazione è immediata. Con una legge sulla stampa io pongo o lascio che vengano posti dei limiti alle mie pubblicazioni e, se li oltrepasso, sono nel torto e merito una punizione. Sono io stesso a *limitarmi.*

Per rendere libera la stampa, la cosa più importante sarebbe liberarla da ogni costrizione a cui potrebbe venir sottoposta in *nome di una legge.* E per arrivare a questo punto, dovrei appunto cominciare a svincolare me stesso dall'obbedienza alla legge.

Certo, l'assoluta libertà di stampa è, come ogni libertà assoluta, una cosa assurda [*ein Unding*]. La stampa può certo liberarsi da molte cose, ma sempre e soltanto se ne sono libero anch'io. Se ci libereremo dal sacro, se noi saremo *senza religione* e *senza legge*, tali diverranno anche le nostre parole.

I nostri scritti possono venir sottratti ad ogni costrizione nel mondo solo per quel tanto che ce ne siamo sbarazzati *noi stessi.* Ma nella misura in cui noi siamo liberi, possiamo rendere liberi anche i nostri scritti.

Essi devono dunque diventare nostri *propri*, anziché servire uno spettro, com'è avvenuto finora.

Questa richiesta della libertà di stampa non è posta con chiarezza. Ciò che apparentemente si chiede è che lo Stato renda libera la stampa, ma ciò che si vuole veramente, anche

senza esserne consapevoli, è che la stampa si liberi, si sbarazzi dello Stato. La prima è una *petizione allo* Stato, la seconda una *ribellione contro* lo Stato. La prima, come "richiesta di giustizia", sia pure come richiesta risoluta di una legge sulla libertà di stampa, presuppone lo Stato come *donatore* e può sperare soltanto in un *dono*, in una benevola concessione. È certo possibile che uno Stato agisca in modo insensato, concedendo il dono richiesto, ma c'è da scommettere che i beneficiati non ne sapranno far uso finché considereranno lo Stato come una verità: essi non si renderanno colpevoli nei confronti di questa "sacra" istituzione e invocheranno una legge sulla stampa assai severa per chi osasse farlo.

In breve, la stampa non può essere libera da ciò da cui non sono libero io stesso.

Forse che mi dimostro, in questo modo, nemico della libertà di stampa? Al contrario, io affermo soltanto che non la si potrà mai ottenere se si vuole quella libertà soltanto, cioè se si tende a un'autorizzazione illimitata. Continuate pure a mendicare quest'autorizzazione: potrete aspettare in eterno: non c'è nessuno al mondo che possa darvela. Finché vorrete farvi "legittimare" all'uso della stampa con un'autorizzazione, ossia con la libertà di stampa, vivrete sperando e soffrendo invano.

"Sciocchezze! Tu che hai le idee che stanno nel tuo libro non puoi purtroppo pubblicarle se non per un caso fortunato o per vie traverse; eppure sei proprio tu a non volere che si pungoli e si stimoli lo Stato fino a ottenere la libertà di stampa finora negata!". Uno scrittore apostrofato in questo modo potrebbe forse rispondere – giacché l'impudenza di questa gente non ha limiti: "Pensate bene a quel che dite! Che cosa faccio io per poter pubblicare il mio libro? Chiedo un permesso o non ricerco piuttosto un'occasione propizia, senza preoccuparmi minimamente della legalità, e, appena ne intravedo una, la colgo a volo, senza riguardo alcuno per lo Stato e per i suoi desideri? Io – bisogna pur dirla questa parola tremenda – inganno lo Stato. In modo inconsapevole anche voi fate lo stesso. Dall'alto delle vostre tribune voi cercate di convincere lo Stato che è suo dovere esporsi agli attacchi degli scrittori e, d'altro canto, che non ha niente da temere. Ma voi lo ingannate; infatti ne va della sua stessa esistenza, non appena perde la sua inaccessibilità. *A voi* lo Stato potrebbe certo concedere tranquillamente la libertà di stampa, come è avvenuto in Gran Bretagna; voi siete *fedeli dello Stato* e non siete capaci di scrivere qualcosa contro lo Stato, per quanto vogliate riformarlo e 'aiutarlo a rimediare alle sue manchevolezze'. Ma che succederebbe se gli avversari dello Stato potessero usare a modo loro lo strumento della libertà di parola e cominciassero ad attaccare aspramente e rigorosamente Chiesa, Stato, morale e ogni principio 'sacro'? Allora voi sareste i primi a richiamare in vita, spaventatissimi, le *leggi di settembre*. Troppo tardi vi pentireste di quella sciocchezza fatta a cuor leggero, cioè di aver persuaso e sedotto lo Stato o il governo dello Stato con le vostre belle parole. Io voglio dimostrare, con la mia azione, soltanto due cose. La prima è che la libertà di stampa è sempre legata a 'occasioni propizie' e che quindi non potrà mai esserci una libertà assoluta; la seconda, invece, è che chi vuol goderne deve cercare e possibilmente costruire egli stesso l'occasione propizia, facendo valere contro lo Stato il *proprio vantaggio* e considerando se stesso e la propria volontà assai più importanti dello Stato e di ogni 'potenza superiore'. La libertà di stampa può venire imposta non nello, ma solo contro lo Stato; se essa deve venir ottenuta, non sarà come conseguenza di una *richiesta*, ma come risultato

di una *ribellione.* Ogni richiesta e ogni proposta per la libertà di stampa è già, più o meno consapevolmente, una ribellione, cosa che solo il filisteismo, avvezzo alle mezze misure, non vuole e non può riconoscere a se stesso, finché un giorno se ne avvedrà chiaramente e in modo inconfutabile, tremando di fronte alle conseguenze. Infatti la libertà di stampa che s'invoca ha certo all'inizio un aspetto innocuo e seducente, perché non pensa nemmeno lontanamente a lasciare il campo alla 'licenza', ma a poco a poco il suo cuore s'indurisce e si rende conto lentamente del fatto che una libertà non è affatto tale se è al *servizio* dello Stato, della morale o della legge. Essa è certo una libertà dalla costrizione della censura, ma non una libertà dalla costrizione della legge. Ormai la stampa vorrà, tutta presa da voglie di libertà, diventare sempre più libera, finché alla fine lo scrittore si dirà: io sarò veramente e completamente libero solo quando non avrò niente da chiedere; ma lo scrivere sarà libero solo se sarà mio *proprio* e se io non riceverò ordini da nessuna potenza o autorità, da nessuna fede e da nessun timore; la stampa dev'essere non libera (è troppo poco), ma *mia*, cioè mia *propria*, deve appartenere a me come *individuo*: la *proprietà della stampa*: ecco ciò che voglio prendermi.

"La libertà di stampa è infatti soltanto *autorizzazione a stampare* e lo Stato non può e non potrà mai decidersi liberamente a permettermi di malmenarlo con ciò che scrivo.

"Riassumendo e correggendo quanto ho detto in modo poco chiaro per l'uso dell'espressione 'libertà di stampa', si può dunque dire che questa, la *libertà di stampa*, esplicita rivendicazione dei liberali, è certamente possibile *nello* Stato, anzi è possibile solo *nello* Stato, perché essa consiste in un'*autorizzazione* e implica quindi qualcuno che la dia, cioè lo Stato. Ma, in quanto autorizzazione, essa ha il suo limite nello Stato stesso, che giustamente non permetterà altro che ciò che si concilia con la sua sussistenza e con la sua prosperità: esso le prescrive questo limite come *legge* della sua esistenza e della sua estensione. Il fatto che uno Stato tolleri più di un altro è solo una differenza quantitativa, che comunque interessa solo i sostenitori del liberalismo politico: essi vogliono in Germania, per esempio, solo una 'tolleranza *più grande*, *più ampia* per la libertà di parola'. La libertà di stampa che si va chiedendo è cosa del *popolo* e, finché il popolo (lo Stato) non la possiede, io non posso certo farne uso. Dal punto di vista della proprietà della stampa le cose stanno diversamente. Anche se il mio popolo non gode della libertà di stampa, io cerco un mezzo, con l'inganno o con la violenza, per poter stampare: l'autorizzazione a stampare la prendo da – *me* e dalla mia forza.

"Se la stampa è *mia propria*, io ho bisogno, per usarla, di un'autorizzazione dello Stato tanto poco quanto ne ho bisogno e la richiedo per soffiarmi il naso. La stampa sarà mia *proprietà* a partire dal momento in cui non riconoscerò nessun essere superiore a me stesso: infatti da quel momento Stato, Chiesa, popolo, società, ecc., cesseranno di esistere, perché essi devono la loro esistenza solo al mio disprezzo di me stesso e, venendo meno questa sottovalutazione, svanirebbero: essi esistono solo in quanto *mi sono superiori*, esistono solo come *potenze e potenti.* Oppure riuscite a immaginarvi uno Stato del quale tutti i sudditi non s'interessassero affatto? Sarebbe certo un sogno, un'utopia come la 'Germania unita'.

"La stampa mi apparterrà non appena io apparterrò a me stesso, sarò cioè un individuo: il mondo appartiene all'egoista perché questi non appartiene ad alcuna potenza al mondo.

"E tuttavia la mia stampa potrebbe essere pur sempre *tutt'altro che libera*, come per esempio in questo momento. Ma il mondo è grande e ci si arrangia come si può. Se io volessi rinunciare alla *proprietà* della mia stampa, potrei facilmente ottenere di far stampare tutta la mia produzione. Ma siccome io voglio sostenere la mia proprietà, devo per forza ingannare i miei nemici. 'Non accetteresti la loro autorizzazione, se te la dessero?'. Certo, con piacere; essa, infatti, sarebbe per me la dimostrazione del fatto che li ho ingannati e li sto portando verso la rovina. La loro autorizzazione in sé non m'interessa, ma tanto più m'importano la loro stoltezza e la loro sconfitta. Io non cerco di ottenere la loro autorizzazione nell'illusione di una possibile convivenza pacifica in cui addirittura ci stimoleremmo e ci aiuteremmo a vicenda, come pensano i sostenitori del liberalismo politico, ma piuttosto voglio la loro autorizzazione perché in tal modo li renderò più deboli e alla fine essi stessi ne periranno. Io agisco come un nemico consapevole ingannandoli e *approfittando* della loro leggerezza.

"La stampa sarà finalmente *mia* se io non riconoscerò, per quel che riguarda il suo uso, assolutamente nessun *giudice* all'infuori di me, cioè se io sarò spinto a scrivere non più dalla moralità o dalla religione o dal rispetto per le leggi dello Stato, ma da me stesso e dal mio egoismo!".

Che cosa potreste mai replicare di fronte a una risposta così impudente? Il modo forse più perspicuo di porre la questione è il seguente: di chi è la stampa? del popolo (ossia dello Stato) o mia? I politici da parte loro intendono soltanto liberarla dalle intromissioni arbitrarie dei detentori del potere, senza pensare che, per essere veramente aperta a ciascuno, la stampa dovrebbe essere libera anche dalle leggi, cioè dalla volontà popolare (ossia statale). Essi, invece, ne vogliono fare una "cosa del popolo".

Ma una volta divenuta proprietà del popolo, essa sarebbe ancora ben lontana dall'essere mia, anzi manterrebbe per me, piuttosto, il significato subordinato di un'*autorizzazione*. Il popolo sarebbe giudice dei miei pensieri e io avrei il dovere e la responsabilità di rendergliene conto. I giurati, se si attaccano le loro idee fisse, hanno menti e cuori altrettanto duri dei despoti più rigidi e dei loro scagnozzi.

Nelle *Aspirazioni liberali* [E. Bauer, *Die Liberalen Bestrebungen in Deutschland*, Zürich-Winterthur 1843, pp. 91 sgg (si veda, sopra, la mia nota a proposito di questo scritto).] E. Bauer afferma che la libertà di stampa non è possibile nello Stato assoluto e in quello costituzionale, mentre è al suo posto nello "Stato libero": "In esso si riconosce che il singolo ha il diritto di esprimersi proprio perché non è più singolo, ma invece membro di una collettività vera e razionale". Dunque non il singolo, ma il "membro" gode della libertà di stampa. Ma se il singolo, per ottenere quella libertà, deve prima far professione di fede nei confronti di quella collettività, del popolo, se insomma quella libertà non se la conquista *col proprio potere*, ciò vuol dire a che si tratta di una *libertà del popolo*, di una libertà che gli viene concessa in seguito alla sua professione di fede nella comunità di cui "si riconosce parte". Noi affermiamo, al contrario, che ognuno può esprimersi liberamente proprio in quanto singolo. Questo non vuol dire però che ne ha "il diritto" o che questa libertà è il suo "diritto sacro". Egli ha solo il suo *potere*, ma è appunto solo il potere che lo rende individuo proprietario. Io non ho bisogno di alcuna concessione per poter stampare liberamente, non

ho bisogno del permesso del popolo, non ho bisogno né di "diritti" né di "legittimazioni". Anche la libertà di stampa, come ogni libertà, devo "prendermela"; il popolo "come unico giudice" non può *darmela.* Esso può accettare o meno il fatto che io mi sia preso quella libertà, ma non potrebbe mai darmela, donarmela, concedermela. Io la esercito *nonostante* il popolo, semplicemente come singolo, cioè io la strappo, lottando, al popolo, mio nemico, e la conservo solo se riesco veramente a strappargliela lottando, cioè se me la *prendo.* Ma io la prendo perché essa è mia proprietà.

Sander, con il quale E. Bauer polemizza, rivendica la libertà di stampa "come il diritto e la libertà del *cittadino nello Stato*" (p. 99). Che cosa fa E. Bauer di diverso? Anche per lui la libertà di stampa è solo un diritto del *cittadino* libero.

S'invoca la libertà di stampa anche chiamandola "diritto universale dell'uomo". A questo proposito coglieva nel segno l'obiezione secondo cui non tutti gli uomini saprebbero fare un uso conveniente di quella libertà perché non tutti i singoli sono veramente uomini. *All'*uomo come tale nessun governo la rifiuterebbe mai: ma *l'*uomo, per l'appunto, non scrive un bel nulla, perché è un fantasma. Quella libertà è stata così sempre negata ai *singoli,* da parte del governo, e concessa ad altri, per esempio ai suoi organi. Se la si voleva davvero per tutti, si doveva appunto sostenere che essa spetta al singolo, a me, non all'uomo o al singolo nella misura in cui è uomo. Un essere non umano (per esempio un animale) non saprebbe comunque usarla. Il governo francese, per esempio, non contesta la libertà di stampa come diritto dell'uomo, ma vuole in cambio, da parte del singolo, una prova del fatto che egli è veramente uomo, perché solo all'uomo, e non al singolo, è disposto a concedere quella libertà.

Appunto col pretesto che ciò che avevo *non* era *umano*, mi hanno portato via ciò che è mio: soltanto l'umano mi è stato lasciato tutto intero.

La libertà di stampa può portare soltanto a una stampa *responsabile*, la stampa *irresponsabile* potrà nascere solo dalla proprietà di stampa.

Tutti coloro che vivono in modo religioso pongono come principio per i rapporti fra gli uomini una legge esplicita che talvolta si osa violare, peccando, ma il cui valore assoluto non si oserebbe mai negare: si tratta della legge dell'– *amore*, a cui per ora restano fedeli anche coloro che sembrano lottare contro il suo fondamento e odiano questa parola, ma che amano essi pure, anzi il loro è un amore più puro e spirituale: essi amano "l'uomo e l'umanità".

Il senso di questa legge può venir formulato in questo modo: ogni uomo deve avere qualcosa da porre al di sopra di se stesso. Tu devi mettere da parte il tuo "interesse privato" ogni volta che è in gioco il bene di altri, il bene della patria, della società, il bene comune, quello dell'umanità, la buona causa e simili! La patria, la società, l'umanità, ecc., devono valere per te più di te stesso e di fronte al loro interesse il tuo "interesse privato" deve ritirarsi in buon ordine: tu non devi essere – egoista.

L'amore è un'esigenza religiosa molto vasta, che non si limita, mettiamo, all'amore di Dio e degli uomini, ma che costituisce il principio fondamentale di ogni rapporto. Qualsiasi cosa facciamo, pensiamo o vogliamo, dev'essere l'amore a muoverci. Così, possiamo certo giudicare, ma solo "con amore". La Bibbia può certo venir criticata, e anche molto a fondo,

ma il critico deve anzitutto *amarla* e vedere in essa il libro sacro. Questo non significa forse che egli non può criticarla fino ad annientarla, ma che la deve lasciar stare e accettarne l'esistenza, considerandola qualcosa di sacro e inviolabile? Anche quando critichiamo altre persone, il nostro atteggiamento di fondo deve restare sempre quello dell'amore. I giudizi che l'odio ci suggerisce non sono certo nostri *propri*, bensì giudizi, appunto, dell'odio che ci domina, "giudizi odiosi". Ma i giudizi che ci suggerisce l'amore ci *appartengono* forse di più dei primi? Essi sono giudizi dell'amore che ci domina, sono "amorosi e indulgenti", non sono nostri *propri* e quindi non sono certamente dei veri giudizi. Chi arde d'amore per la giustizia, esclama: *fiat iustitia*, *pereat mundus*. Egli potrà certo chiedersi e ricercare la vera essenza della giustizia e che cosa implichi e *in che* consista, mai però *se* esista di fatto.

È senz'altro vero che "chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio in lui" (*1a Giovanni*, 4, 16). Dio resta in lui, egli non se ne sbarazza e non diventa ateo: egli rimane in Dio, non ritorna in sé, nella sua patria reale, resta nell'amore di Dio e non diventa privo d'amore.

"Dio è amore! Ogni epoca e ogni generazione riconosce in quest'affermazione il nocciolo del cristianesimo". Il Dio che è amore è un Dio invadente: non vuol lasciare in pace il mondo, ma deve *renderlo beato*. "Dio si è fatto uomo per far diventare divini gli uomini". [Atanasio]. Egli interviene sempre e niente accade senza il suo consenso; per ogni cosa egli ha le sue "migliori intenzioni" e i suoi "disegni e consigli imperscrutabili". La ragione, che è egli stesso, deve venir stimolata e realizzata in tutto il mondo. La sua cura paterna ci toglie ogni autonomia. Noi non possiamo far niente di intelligente senza che venga detto: è opera di Dio! e non possiamo attirarci nessuna disgrazia senza sentire: è stato il volere di Dio! Noi non abbiamo niente che non ci verrebbe da lui: egli ha "dato" ogni cosa. Ma l'uomo si comporta come Dio. Dio vuole sempre *render beato* il mondo e l'uomo vuol *rendere felici* gli uomini. Perciò ogni "uomo" vuole risvegliare in ogni altro la ragione che crede di avere in sé: tutto dev'essere razionale. Dio si tormenta col diavolo, il filosofo con l'irrazionale e il casuale. Dio non lascia che niente percorra il *suo proprio* sentiero e l'uomo, parimenti, vuole che conduciamo una vita che non sia altro che umana.

Ma chi è pieno di amor sacro (religioso, morale, umano), ama solo lo spettro dell' "uomo vero" e perseguita con cieca crudeltà il singolo, cioè l'uomo reale, appellandosi flemmaticamente al diritto di procedere contro "ciò che è inumano". Egli trova che sia cosa giusta e inevitabile essere spietato fino all'inverosimile, perché l'amore per lo spettro o per l'entità generale lo obbliga a odiare tutto ciò che non è spettrale, ossia l'egoista o il singolo; questo è il senso del famoso fenomeno d'amore che chiamano "giustizia".

Il povero accusato non può aspettarsi clemenza: nessuno copre di un velo pietoso la sua nudità miseranda. Senz'alcuna commozione il giudice severo strappa dal corpo dell'accusato gli ultimi brandelli della sua discolpa; senz'alcuna commiserazione il carceriere lo getta nella sua buia cella e senz'alcuna attenzione lo ributta, una volta scontata la pena, quando però è segnato per sempre dal marchio infamante, fra gente che lo spia con occhi colmi di disprezzo, brava gente, cristiana e ligia alle leggi, che forma il suo prossimo fraterno! E senza misericordia alcuna il delinquente "degno di essere condannato a morte" viene condotto al patibolo e la legge morale violata festeggia, in mezzo a una moltitudine giubilante, la sua sublime – vendetta. Solo uno dei due può continuare a vivere: o il comandamen-

to morale o il delinquente. Dove i delinquenti vivono impuniti, il comandamento morale è tramontato, e dove quest'ultimo regna, i delinquenti non possono non perire. La loro inimicizia è indistruttibile.

L'epoca cristiana è appunto l'età della *misericordia*, dell'*amore*, della preoccupazione che tutti gli uomini abbiano ciò che spetta loro, anzi della preoccupazione di condurli ad adempiere la loro missione umana (divina). Per tutti i rapporti umani viene posto dunque come principio qualcosa che valga come essenza dell'uomo e costituisca perciò la sua missione, alla quale è stato chiamato da Dio o (secondo le idee moderne) dal suo esser uomo (dal genere umano). Da ciò lo zelo nel proselitismo. Il fatto che i comunisti e gli umanitari si aspettino dall'uomo più dei cristiani non toglie che anch'essi si trovano nella stessa prospettiva. L'umano spetta all'uomo! Se alla gente devota bastava che l'uomo partecipasse della divinità, i sostenitori dell'umano pretendono che l'uomo non venga privato di niente di umano. Contro l'egoismo si rivoltano gli uni e gli altri, com'è ben naturale, perché il frutto dell'egoismo non può venir concesso con un'autorizzazione o dato in feudo, ma bisogna procurarselo da sé. Il primo viene distribuito dall'amore, il secondo posso darmelo solo io stesso.

Finora tutti i rapporti si fondavano sull'amore, sul comportamento *pieno di riguardi*, sulla solidarietà reciproca. Era nostro dovere verso noi stessi renderci beati, ossia accogliere in noi la beatitudine, l'essere supremo, e farne una *vérité* (verità e realtà) ed era nostro dovere *verso gli altri* aiutarli a realizzare la loro essenza e la loro missione: nell'un caso come nell'altro si era in dovere verso l'essenza dell'uomo, le si doveva un nostro contributo alla sua realizzazione.

Ma invece non ci sono doveri né verso se stessi, di diventare qualcosa, né verso gli altri, di farli diventare qualcosa: niente è dovuto all'essenza propria o altrui. I rapporti che si richiamano a un'essenza o a un essere sono rapporti con fantasmi, non con qualcosa di reale. Se io ho un rapporto con l'essere supremo, questo non è un rapporto con me stesso, e se ho un rapporto con l'essenza dell'uomo, questo non è un rapporto con gli uomini.

L'amore dell'uomo naturale è diventato, con la civiltà, un *comandamento*. Ma come comandamento esso appartiene *all*'uomo come tale, non a *me*; esso è la mia *essenza*, a cui si attribuisce un significato essenziale che non ha, non la mia proprietà. *L*'uomo, cioè l'umanità, mi presenta quell'esigenza: da me si *esige* l'amore: esso è mio *dovere*. Così, invece di essere conquistato davvero *per me*, esso viene conquistato per un'entità generale, per *l*'uomo, come sua proprietà o come una delle sue proprietà: "all'uomo, cioè a ogni uomo, si addice di amare: amare è il dovere e la missione dell'uomo, ecc.".

Di conseguenza io devo rivendicare *per me* l'amore, liberandolo dalla potenza *dell*'uomo.

Ciò che originariamente era *mio*, sebbene in modo *casuale*, per istinto, mi venne poi concesso come una proprietà dell'uomo; io sono diventato feudatario, poiché ero capace di amore, sono diventato il vassallo dell'umanità, nient'altro che un esemplare di questa specie e, amando, ho agito non come *io*, ma come *uomo*, come esemplare umano, cioè umanamente. La condizione globale della civiltà è il *vassallaggio*, perché la proprietà è *dell*'uomo o dell'umanità e non *mia*. È stato fondato un enorme Stato di vassalli, che deruba

il singolo di ogni cosa e tutto concede "all'uomo". Il singolo ha dovuto necessariamente, alla fine, esser considerato come un "ricetto di peccati".

Forse che non devo provare mai un vivo interesse per la persona di un altro? Forse che la *sua* gioia e il *suo* bene non devono starmi a cuore e il piacere che gli procuro non deve valere per me più dei piaceri che io stesso vivo? Al contrario, io posso sacrificargli con gioia innumerevoli piaceri miei, posso rinunciare a innumerevoli cose pur di veder rifiorire il *suo* sorriso e posso mettere a repentaglio per lui quello che, se lui non ci fosse, sarebbe per me la cosa più cara al mondo: la mia vita o il mio benessere o la mia libertà. Anzi, il mio piacere e la mia felicità consistono per l'appunto nel godere della sua felicità e del suo piacere. Ma c'è qualcosa che io non gli sacrifico: *me stesso*; io rimango egoista e – godo di lui. Sacrificargli tutto ciò che, se non amassi quella persona, mi terrei stretto, è una cosa molto semplice e perfino più comune, nella vita di tutti i giorni, di quanto non si pensi; ma ciò dimostra soltanto il fatto che una passione è in me più potente di ogni altra. Anche il cristianesimo insegna a sacrificare a questa passione tutte le altre. Ma anche se io sacrifico a una passione tutte le altre, non le sacrifico per questo *me stesso*, non sacrifico niente di ciò che mi fa essere veramente me stesso, non sacrifico il mio valore proprio e la mia *individualità propria.* E, se questo caso disgraziato si verifica, non cambia niente che sia per amore anziché per una qualche altra passione a cui obbedisco ciecamente. L'ambizioso che viene trascinato dall'ambizione e che è sordo a ogni consiglio che tenda a ridargli la serenità ha fatto di questa passione la sua tirannia contro la quale non ha più la forza di opporsi: egli le si è dato completamente perché non sa *dissolversi*, e con ciò liberarsi da essa: è invasato.

Anch'io amo gli uomini, non solo alcuni singoli, ma ognuno. Ma io li amo con la consapevolezza dell'egoismo; io li amo perché amarli *mi* rende felice, io amo, perché l'amore è per me un sentimento naturale, perché mi piace. Io non conosco alcun "comandamento d'amore". Io provo *compassione* e *simpatia* per ogni essere dotato di sensibilità e il suo tormento mi tormenta, il suo rallegrarsi mi rallegra: io posso uccidere, ma non torturare. Invece il generoso, virtuoso Rodolfo, il principe dei filistei nei *Mystères de Paris*, colmo d' "indignazione" verso i malvagi, prepara per loro torture e sofferenze. La compassione e la simpatia di cui parlavo dimostrano solo che il sentimento di coloro che sentono è anche mio, è mia proprietà, mentre il modo spietato di procedere del "giusto" (per esempio contro il notaio Ferrand) assomiglia all'insensibilità di quel brigante che tagliava o allungava le gambe delle sue vittime a misura del suo letto: il letto di Rodolfo, a misura del quale egli taglia gli uomini, è il concetto di "bene". Il senso del diritto, della virtù, ecc., rende crudeli e intolleranti. Rodolfo non ha gli stessi sentimenti del notaio, anzi, al contrario, egli sente che "il malvagio ha quel che si merita": non si tratta certo di compassione.

Voi amate l'uomo, perciò torturate l'uomo singolo, l'egoista; il vostro amore per gli uomini vi porta a torturarli.

Se io vedo che il mio amore soffre, soffro con lui e non sono tranquillo finché non ho tentato in ogni modo di consolarlo e rasserenarlo; se lo vedo contento, anch'io sono contento della sua gioia. Questo non significa che ciò che gli provoca gioia o dolore abbia lo stesso effetto su di me, e del resto già il caso del dolore fisico dimostra che io non provo le

sue stesse sensazioni: a lui fa male un dente, ma a me fa male il suo dolore.

Io non posso sopportare quella ruga di dolore sulla fronte amata e per questo, cioè per me, la bacio per farla sparire. Se io non amassi questa persona, potrebbe avere quante rughe vuole, ma a me non importerebbe niente; io tento di allontanare soltanto la *mia* pena.

C'è forse qualcuno o qualcosa che io non amo ma che abbia *diritto* al mio amore? Viene prima il mio amore o il suo diritto? Genitori, parenti, patria, popolo, città natale, ecc., e infine il prossimo in generale ("fratelli, fratellanza") affermano di avere un diritto al mio amore e lo rivendicano senz'altro. Essi lo considerano *loro proprietà* e se io non la rispetto divengo ai loro occhi un ladro che sottrae loro ciò che è loro dovuto, ciò che è loro. Io *devo* amare. Se l'amore è un comandamento e una legge, è necessario che io riceva un'educazione conforme e che venga punito se contravvengo a questo principio. Perciò io verrò fatto oggetto dell' "influenza morale" più forte possibile affinché impari ad amare. E non c'è dubbio che si può stimolare e sedurre gli uomini all'amore come ad altre passioni, per esempio anche all'odio. L'odio si trasmette di generazione in generazione solo perché gli antenati degli uni appartenevano ai guelfi e quelli degli altri ai ghibellini.

Ma l'amore non è un comandamento, bensì, come ogni mio sentimento, una *mia proprietà. Acquistatevi*, guadagnatevi la mia proprietà e io ve la darò. Se una Chiesa, un popolo, una patria, una famiglia, ecc., non sanno guadagnarsi il mio amore, io non li amerò, e io stabilisco il prezzo del mio amore a mio piacimento.

L'amore interessato è completamente diverso da quello disinteressato, di tipo mistico o romantico. Si può amare qualsiasi cosa, non solo gli uomini, ma in generale qualsiasi "oggetto" (il vino, la patria, ecc.). L'amore diventa cieco e folle quando una *necessità* naturale lo sottrae al mio potere e io m'innamoro follemente di qualcosa, diventa invece romantico quando interviene una *necessità* morale che fa sì che l' "oggetto" dell'amore mi divenga sacro, ossia che io mi vincoli ad esso per dovere, per coscienza, per un giuramento, ecc. Allora non è più l'oggetto a esistere per me, ma sono io a esistere per esso.

L'amore è possessione non in quanto mio sentimento (come tale lo tengo invece in mio possesso: è mia proprietà), ma per l'estraneità dell'oggetto. L'amore religioso consiste infatti nel comandamento di amare, nell'amato, un "santo", ossia di tenersi stretti a un santo; per l'amore disinteressato ci sono oggetti *assolutamente degni di amore* per i quali il mio cuore deve battere, per esempio il prossimo oppure il coniuge, i parenti, ecc. L'amor sacro ama, nell'amato, il sacro e si affanna sempre più a far dell'amato un santo (per esempio un "uomo").

L'amato è un oggetto che *deve* venir amato da me. Egli non è oggetto del mio amore perché o in quanto io l'amo, ma è oggetto dell'amore in sé e per sé. Non sono io a farne un oggetto d'amore, bensì esso lo è già di per sé, perché anche il fatto che lo sia diventato eventualmente per mia scelta (per esempio la fidanzata, il coniuge, ecc.) non cambia niente, perché anche in questo caso ha acquistato, per il fatto che io l'ho scelto una volta, un "diritto al mio amore" e io, per averlo amato una volta, sono obbligato ad amarlo per sempre. Non è dunque oggetto del *mio* amore, ma oggetto d'amore senz'altro: un oggetto che *deve* venir amato. L'amore gli spetta, gli è dovuto, ossia è suo *diritto* e io sono *obbligato* ad amarlo. Il

mio amore, cioè l'amore che io devo tributargli, è in realtà *suo* e lo riceve da me come un tributo.

Ogni amore che sia in qualche misura macchiato dall'obbligatorietà è disinteressato e, fin dove quella macchia si estende, tale amore è possessione. Chi crede di *dover* qualcosa all'oggetto del suo amore ama in modo romantico o religioso.

L'amore per la famiglia, per esempio, come viene inteso comunemente, cioè come *pietas*, è un amore religioso; l'amore per la patria, predicato come "patriottismo", pure. Tutto il nostro amore romantico prende la stessa piega: ovunque troviamo l'ipocrisia o l'autoillusione di un "amore disinteressato", un interesse nell'oggetto per l'oggetto stesso, non per me e certo non per me soltanto.

L'amore religioso o romantico si distingue certamente dall'amore sensuale per la differenza dell'oggetto, ma non per l'atteggiamento di dipendenza nei suoi confronti. Sotto questo riguardo si tratta in entrambi i casi di possessione; per quel che riguarda l'oggetto, invece, il primo è sacro, il secondo profano. Il dominio dell'oggetto su di me è lo stesso in entrambi i casi, solo che l'oggetto in un caso è sensuale, nell'altro spirituale (spettrale). Il mio amore è veramente mio proprio solo se consiste totalmente in un interesse personale ed egoistico, nel qual caso l'oggetto del mio amore è veramente il *rnio* oggetto o la mia proprietà. Alla mia proprietà io non devo niente, non ho alcun dovere nei suoi confronti, così come non ho alcun dovere, mettiamo, verso il mio occhio; se lo proteggo tuttavia con grande attenzione, lo faccio solo per me.

L'età antica conosceva l'amore altrettanto bene dell'età cristiana; il dio dell'amore è più antico del Dio d'amore. Ma la possessione mistica è cosa dei moderni.

La possessione amorosa consiste nell'estraniazione dell'oggetto ossia nella mia impotenza di fronte alla sua estraneità e strapotenza. Per l'egoista niente è abbastanza alto perché egli si debba umiliare in sua presenza, niente tanto autonomo ed estraneo che egli debba vivere per amore di esso, niente tanto sacro che debba offrirglisi in olocausto. L'amore dell'egoista sgorga dall'interesse personale, scorre nel letto dell'interesse personale e sfocia di nuovo nell'interesse personale.

Si può ancora parlare di amore, in questo caso? Se conoscete un'altra parola, usatela pure; vorrà dire che la dolce parola "amore" appassirà con questo mondo che muore; io da parte mia non trovo per adesso alcun altro termine nella nostra lingua *cristiana* e continuo perciò ad esprimermi come so: io "amo" il *mio* oggetto, la mia – proprietà.

Io tengo nel mio cuore l'amore solo in quanto è uno dei miei sentimenti, ma come potenza superiore a me stesso, come potenza divina (Feuerbach), come passione alla quale non devo sottrarmi, come dovere religioso e morale – io lo disdegno. In quanto mio sentimento, l'amore è *mio*; in quanto principio a cui voto e "consacro" la mia anima, è un despota ed è *divino* allo stesso modo in cui l'odio, come principio, è *diabolico*; insomma il mio amore non è né sacro né profano, né divino né diabolico.

"Un amore che è limitato dalla fede è un amore falso. L'unica limitazione che non contraddice l'essenza dell'amore è l'autolimitazione dell'amore imposta dalla ragione, dall'intelligenza. L'amore che disdegna il rigore, la legge dell'intelligenza, è teoreticamente un amore falso e praticamente un amore pernicioso". [L. Feuerbach, *Das Wesen des Christen-*

tums, *op. cit.*, p. 394]. Dunque l'amore è, nella sua essenza, *razionale*! Così pensa Feuerbach; il credente invece pensa: l'amore è, nella sua essenza, *credente*. Il primo se la prende con l'amore *irrazionale*, il secondo con l'amore *miscredente*. Per l'uno come per l'altro può trattarsi tutt'al più di uno *splendidum vitium*. Ma a questo modo non ammettono entrambi l'amore anche nella sua forma irrazionale o miscredente? Essi non osano dire: l'amore irrazionale o miscredente è una cosa senza senso, non è amore, così come non direbbero: le lacrime irrazionali o miscredenti non sono lacrime. Ma se anche l'amore irrazionale e quello miscredente devono esser considerati forme d'amore, e tuttavia indegne dell'uomo, ne deriva semplicemente che non l'amore è la cosa suprema, ma la ragione o la fede; anche l'uomo irrazionale e il miscredente possono amare, ma l'amore ha valore solo se chi ama è razionale o credente. Feuerbach prende un abbaglio quando chiama la razionalità dell'amore la sua "autolimitazione"; il credente avrebbe lo stesso diritto a chiamare la fede dell'amore la sua "autolimitazione". L'amore irrazionale non è né "falso" né "pernicioso": è amore e agisce come tale.

Nei confronti del mondo e in particolare nei confronti degli uomini io devo *impormi un certo modo di sentire*, impormi fin da principio il sentimento dell'amore e "andar loro incontro con amore". In questo c'è certamente assai più arbitrio e autodeterminazione che non nel lasciarmi assalire, nel mondo, da tutti i possibili sentimenti e nell'espormi alle emozioni più disordinate e casuali. Anzi io mi apro al mondo con un sentimento predeterminato, quasi un pregiudizio o un preconcetto; io mi sono già prescritto in partenza un atteggiamento nei confronti del mondo e sentirò e penserò, nonostante tutte le smentite che posso avere, solo ciò che ho deciso una volta per tutte di sentire. Contro il dominio del mondo io mi assicuro col principio dell'amore; infatti, qualsiasi cosa succeda, io – amo. Il brutto, per esempio, mi fa un'impressione ripugnante, ma io, deciso ad amare, vinco quest'impressione così come ogni antipatia.

Ma il sentimento che mi sono in partenza deciso e – condannato ad avere è per l'appunto un sentimento *limitato* perché predeterminato, perché io stesso non ne posso uscire e non posso sbarazzarmene. In quanto predeterminato, è un *pregiudizio*. Non sono io a rivelarmi al mondo, bensì il mio amore. Certo, il *mondo*, a questo modo, non mi domina, ma in maniera tanto più ineluttabile mi domina lo spirito dell'*amore*. Io ho vinto il mondo per diventare schiavo di questo spirito.

Se prima ho detto che io amo il mondo, ora aggiungo: io non lo amo, perché lo *annientο*, così come io annientο me stesso: *io lo dissolvo*. Io non mi limito a un solo sentimento verso gli uomini, ma lascio libero gioco a tutti i sentimenti di cui sono capace. Perché non dichiararlo in tutta la sua crudezza? *Io utilizzo* il mondo e gli uomini! In questo modo posso mantenermi disponibile a ogni emozione, senza che nessuna di esse mi strappi a me stesso. Io posso amare, amare con tutta l'anima e lasciar ardere nel mio cuore la fiamma della passione più violenta, senza considerare l'amato nient'altro che l'*alimento* della mia passione, alla quale sempre di nuovo dà ristoro. Tutta la mia cura per lui riguarda solo l'*oggetto del mio amore*, perché il mio amore ne ha *bisogno*, perché io l' "amo ardentemente". Come mi sarebbe indifferente – se non fosse l'oggetto del mio amore! È solo il mio amore che alimento con lui, solo per questo lo *utilizzo*: io lo *godo*.

Scegliamo un altro esempio a portata di mano. Vedo che gli uomini sono tormentati, nella loro oscura superstizione, da un nugolo di fantasmi. Se io cerco con tutte le mie forze di portare una luce diurna che metta in fuga gli spettri della notte, lo faccio forse perché vi amo? Scrivo forse per amore degli uomini? No, io scrivo perché voglio procurare ai *miei* pensieri un'esistenza nel mondo e anche se prevedessi che questi pensieri vi toglieranno la pace e la tranquillità, anche se vedessi germogliare le guerre più cruente e la rovina di molte generazioni dal seme dei miei pensieri, bene, io lo spargerei ugualmente. Fatene quel che volete e potete: è cosa vostra e non me ne curo. Forse ne avrete solo dolore, lotta e morte, e pochissimi ne trarranno motivo di gioia. Se m'importasse del vostro benessere, io agirei come la Chiesa che tolse ai laici la Bibbia o come i governi cristiani che si fanno un sacro dovere di "proteggere l'uomo comune dai libri cattivi".

Ma non solo io non esprimo i miei pensieri per amor vostro: io non li esprimo nemmeno per amore della verità. No – Come l'uccello canto / che sopra i rami sta: / la melodia soltanto / mi ricompensa già.

Io canto perché – sono un cantore. Ma di voi faccio *uso* e ho *bisogno* perché ho bisogno di – orecchi che mi ascoltino.

Quando il mondo mi attraversa il cammino (e lo fa ad ogni momento), io lo consumo per calmare la fame del mio egoismo. Tu non sei per me nient'altro che il – mio alimento, così come anche tu, d'altronde, mi consumi e mi usi. Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'*utilizzabilità*, dell'utilità, dell'uso. Noi non ci dobbiamo niente *l'un l'altro*, perché ciò che sembra che io debba a te lo debbo, se mai, a me stesso. Se io ti mostro un volto allegro, per rallegrare anche te, è *a me* che interessa la tua allegria e il volto che ti mostro serve al *mio* desiderio; a mille altre persone che non è mia intenzione rallegrare non lo mostro affatto.

Quell'amore che si fonda sull' "essenza dell'uomo" o che pesa su di noi, nell'età della religione e della morale, come un "comandamento" richiede un'educazione adeguata. Qui occorre portare almeno un esempio, trattandolo da un punto di vista egoistico, del modo in cui l'influenza morale, l'ingrediente principale della nostra educazione, tenta di regolare i rapporti degli uomini fra di loro.

I nostri educatori si danno da fare per farci perdere per tempo il vizio di mentire e per inculcarci il principio che bisogna sempre dire la verità. Se si facesse dell'interesse personale il fondamento di questa regola, ognuno capirebbe senza difficoltà che, mentendo, perde la fiducia degli altri, che invece desidera, e che è ben giusto il detto: "A chi ha mentito una volta non si crede più, anche se dice la verità". Ma al tempo stesso egli s'accorgerebbe che dev'essere veritiero solo con quelli che *egli stesso* autorizza a sapere la verità. Se a una spia che attraversa sotto mentite spoglie il territorio nemico viene chiesto di rivelare la sua vera identità, chi pone la domanda è certo autorizzato a informarsi, ma la spia travestita non gli concede certo il diritto di sapere da lei la verità: risponderà in un modo qualsiasi, ma certo mentendo. Eppure la morale comanda: "non mentire". La morale conferisce a chi pone quella domanda il diritto di aspettarsi la verità, ma io no: io riconosco solo i diritti che *io stesso* conferisco. Se la polizia s'introduce in una riunione di rivoluzionari e chiede a chi sta parlando il suo nome, tutti sanno che essa ne ha il diritto, ma non l'ha *per concessione del*

rivoluzionario, giacché questi le è nemico: egli dice perciò un nome falso e l'inganna, mentendole. Ma d'altronde la polizia non è così stolta da fare affidamento sull'amore dei suoi nemici per la verità; al contrario, essa non prende certo per buona quella risposta, ma cerca d' "individuare" la persona in questione. Anzi, lo Stato si comporta sempre prestando poca fede agli individui, perché riconosce nel loro egoismo il suo nemico naturale: esso pretende assolutamente un "documento" e chi non può provare la propria identità cade nelle mani della sua attività investigativa. Lo Stato non crede e non presta fiducia al singolo, e con ciò già si pone dallo stesso punto di vista di quello: il *punto di vista della menzogna*: lo Stato ha fiducia in me solo se si è *assicurato* della verità della mia affermazione, cosa che può fare per lo più solo facendomi giurare. Anche questo dimostra chiaramente che lo Stato non fa affidamento sul nostro amore per la verità o sulla nostra credibilità, ma sul nostro *interesse* personale ed egoistico: esso si affida alla convinzione che noi non vogliamo incorrere, con uno spergiuro, nella collera di Dio.

S'immagini un rivoluzionario francese nell'anno 1788 che si sia lasciato sfuggire, parlando con amici, le parole divenute poi famose: "Il mondo non avrà pace finché l'ultimo re non sarà impiccato con le budella dell'ultimo prete". Allora il re aveva ancora tutti i suoi poteri e, quando quell'affermazione venne per caso risaputa, senza che si potessero peraltro produrre testimoni, si chiese all'accusato di confessare. Deve confessare o no? Se nega, mente, ma resta impunito; se confessa, è sincero, ma viene decapitato. Se la verità gli preme più di ogni altra cosa, deve morire. Solo un poeta da poco potrebbe tentare di scrivere una tragedia sulla sua fine, perché quale interesse può mai esserci nel vedere un uomo che soccombe per viltà? Ma se egli avesse il coraggio di non essere schiavo della verità e della sincerità, potrebbe chiedersi: perché i giudici devono sapere che cosa ho detto fra amici? Se *avessi voluto* che lo sapessero, gliel'avrei detto, così come l'ho detto ai miei amici. Io non voglio che lo sappiano. Essi pretendono che io mi confidi con loro senza che io li abbia chiamati per questo o che ne abbia fatto i miei confidenti; essi *vogliono* sapere ciò che io *voglio* nascondere. Avvicinatevi dunque, voi che volete spezzare la mia volontà con la vostra e mostrate ciò che sapete fare! Potreste torturarmi, minacciarmi l'inferno e la dannazione eterna, piegarmi fino a farmi fare un giuramento falso, ma la verità non riuscirete a cavarmela di bocca, perché io vi *voglio* mentire, perché io non vi ho dato alcun diritto di aspettarvi che io sia sincero. Dio, "che è la verità", guardi pure in giù, verso di me, con aria minacciosa, la menzogna mi sia pure dura: io ho nondimeno il coraggio di mentire e, anche se fossi stanco di questa vita, anche se niente mi apparisse più desiderabile della spada del vostro boia, io non voglio darvi lo stesso la gioia di trovare in me uno schiavo della verità che voi avreste condotto, con le vostre arti da preti, a tradire la propria *volontà*. Quando io ho pronunciato quelle parole che esprimevano un alto tradimento, volevo che voi non ne sapeste niente; questa è ancora la mia volontà e perciò non mi lascerò intimorire dalla maledizione della menzogna.

Sigismondo non è un povero diavolo perché ruppe la sua parola regale, ma piuttosto ruppe la sua parola regale perché era un poveraccio; avrebbe potuto mantenere la sua parola, ma sarebbe stato lo stesso un poveraccio bigotto. Lutero, spinto da una potenza superiore, tradì i suoi voti monastici: lo fece per Dio. Entrambi si comportarono da ossessi nel rom-

pere il loro giuramento: Sigismondo per mostrarsi *sincero* credente nella *verità* divina, cioè nella vera fede, quella cattolica pura; Lutero per rendere testimonianza al Vangelo *sinceramente* e in piena verità, con l'anima e col corpo; entrambi spergiurarono per essere sinceri verso una "verità superiore". Ma il primo fu svincolato dal suo giuramento per intervento dei preti, il secondo si svincolò da sé. Che altro avevano in mente entrambi se non ciò che è contenuto in quelle parole apostoliche: "Tu non hai tradito gli uomini, ma Dio"? Essi mentirono agli uomini e ruppero davanti agli occhi del mondo il loro giuramento per non mentire a Dio, ma per servirlo. Così essi ci mostrano una strada da seguire per quel che riguarda la verità verso gli uomini. Per amore e per onore di Dio una – rottura di giuramento, una menzogna e una parola regale non mantenuta!

Ma che succederebbe se cambiassimo un po' la cosa e scrivessimo: uno spergiuro e una menzogna *per amor mio*? Non vorrebbe dire far l'apologia della viltà? Certo, sembra proprio così, ma in realtà il caso è identico a quello in cui si agisce "per amor di Dio". Infatti non furono forse commesse, per amore di Dio, le azioni più vili, non furono alzati patiboli per amor suo, non furono tenuti, per lui, gli autodafé, non fu istupidita, per lui, tanta gente e non si coarta ancor oggi lo spirito dei bambini ancora in tenera età, piegandolo con l'educazione religiosa, sempre per amore di Dio? Non sono stati infranti sacri voti per amore di Lui, e non vanno forse in giro ogni giorno preti e missionari per indurre ebrei, pagani, protestanti o cattolici, ecc., a tradire la fede dei loro padri – per amore di Lui? E perché mai se agisco *per amor mio* dovrei far peggio? Che significa esattamente *per amor mio*? Si pensa subito a "sporchi guadagni". Ma chi agisce per amore di sporchi guadagni lo fa, in realtà, per amore di sé, come d'altronde non c'è niente che non si faccia per amore di sé (e questo vale, fra l'altro, anche per tutto ciò che si fa per rendere onore a Dio); tuttavia chi vive solo per il guadagno non è superiore ad esso, è uno che appartiene al guadagno, è uno schiavo del guadagno, non è superiore ad esso, è uno che appartiene ai soldi, non a se stesso, non è padrone di sé. Un uomo dominato dalla passione dell'avidità non è forse costretto a ubbidire agli ordini di questa *padrona* tirannica e, se una volta una flebile bonarietà gli s'insinua nel cuore, non si tratta forse di un'eccezione, esattamente come quando un bravo cristiano viene abbandonato per un momento dalla guida del suo signore e viene sedotto dalle arti del "demonio"? L'avido, dunque, non appartiene a sé [*ist kein Eigener*], ma è un servo e non può far niente per sé senza farlo al tempo stesso per il suo signore – esattamente come il timorato di Dio.

È famoso il caso di Francesco I, che ruppe il giuramento fatto all'imperatore Carlo V. E non già in un secondo tempo, quando ebbe modo di riflettere sulla sua promessa, ma proprio nel momento in cui faceva il giuramento, re Francesco lo ritrattava sia mentalmente sia con un rinnegamento segreto, sottoscritto dai suoi consiglieri: egli pronunciò uno spergiuro premeditato. Francesco non era contrario a comprarsi la sua liberazione, ma il prezzo di Carlo gli sembrava troppo alto e ingiusto. Anche se Carlo si comportò da spilorcio tentando di guadagnarci il più possibile, Francesco si comportò pure da straccione volendo acquistarsi la libertà a un prezzo più basso, e le sue azioni posteriori, fra le quali c'è anche un altro spergiuro, dimostrano a sufficienza che lo spirito mercantesco lo aveva reso suo schiavo, facendone un imbroglione straccione. Ma che cosa dobbiamo dire dello spergiuro

che gli viene rimproverato? Innanzitutto diremo ancora una volta che non fu lo spergiuro a disonorarlo, ma la sua spilorceria, che egli non si rese spregevole a causa del suo spergiuro, ma che si rese colpevole di quello spergiuro perché era un uomo spregevole. Ma il suo spergiuro, considerato in sé, merita un altro giudizio. Si potrebbe dire che Francesco non ha corrisposto alla fiducia che Carlo poneva in lui, liberandolo. Ma se Carlo avesse avuto davvero fiducia in lui, gli avrebbe detto il prezzo che pensava valesse la sua liberazione, e poi l'avrebbe messo in libertà, aspettando che Francesco pagasse il riscatto. Carlo non aveva una fiducia di questo genere, ma si fidava piuttosto dell'impotenza e della credulità di Francesco, che non gli avrebbe dovuto permettere di rompere il giuramento; ma Francesco mandò all'aria quel calcolo – credulone. Carlo, proprio mentre credeva di assicurarsi, col giuramento, il suo nemico, lo liberava in realtà da ogni obbligo. Carlo aveva attribuito al re un'intelligenza scarsa e una coscienza ristretta e faceva affidamento, senza fiducia alcuna in Francesco, soltanto sulla sua stupidità, cioè sulla sua coscienziosità: egli lo lasciò scappare dalla prigione di Madrid per tenerlo più in pugno che mai nella prigione della coscienziosità, questo grande carcere in cui la religione ha rinchiuso lo spirito dell'uomo: egli lo rimandò in Francia avvinto in catene invisibili; che cosa c'è da meravigliarsi allora se Francesco tentò di fuggire e spezzò le catene? Nessuno l'avrebbe criticato se fosse scappato di nascosto da Madrid, giacché si trovava in balìa del nemico, ma ogni bravo cristiano lo manda all'inferno perché egli volle disfarsi anche dei vincoli divini. (Il papa lo sciolse solo molto tardi dal suo giuramento).

È cosa spregevole tradire la fiducia che noi stessi abbiamo ispirato volontariamente, ma abbattere chi vuole tenerci in suo potere per mezzo di un giuramento, facendo fallire il suo piano astuto che dimostrava falsa fiducia in noi, non è cosa disdicevole per l'egoismo. Se tu mi hai voluto legare, ti accorgerai che io so spezzare i tuoi legami.

Si tratta innanzitutto di vedere se sono stato io a dare il diritto ad altri di avere fiducia in me. Se l'inseguitore del mio amico mi chiede dov'è fuggito quest'ultimo, gl'indicherò certamente una pista sbagliata. Perché lo chiede proprio a me, all'amico dell'inseguito? Per non essere un amico falso e traditore, preferisco essere falso verso il nemico. Io potrei certamente rispondere, col coraggio della buona coscienza: "Non voglio dirlo" (così Fichte risolve il caso); in questo modo il mio amore per la verità sarebbe salvo e per l'amico avrei fatto assai poco, perché se non do un'indicazione sbagliata al nemico, può darsi che questo imbocchi per caso la strada giusta e il mio amore per la verità avrà allora rovinato l'amico, giacché mi ha impedito di avere il coraggio di mentire. Chi ha nella verità un idolo, un principio sacro, si deve *umiliare* davanti a essa, mettendo da parte coraggio e baldanza, non può opporsi alle sue richieste o resistere coraggiosamente, insomma deve rinunciare al *coraggio eroico della menzogna*. Infatti per mentire ci vuole un coraggio non minore che per dire la verità, un coraggio che di solito manca a molti giovani, i quali preferiscono appunto confessare la verità e salire sul patibolo per questo, piuttosto che recar danno alla potenza del nemico con una menzogna impudente. Per loro la verità è "sacra" e il sacro richiede sempre venerazione cieca, sottomissione e sacrificio di sé. Se voi non siete impudenti schernitori del sacro, vuoi dire che siete suoi docili servitori. Se si mette solo un briciolo di verità nella trappola, ci cascate di sicuro: ecco acchiappati i pazzi! Non volevate

mentire? Bene, allora cadete pure vittime della libertà e diventate – martiri! Martiri – per che cosa? Per voi stessi, per la propria individualità? No di certo, ma invece martiri per la vostra dea: la verità! Voi conoscete solo due tipi di *servizi*, solo due servitori: i servi della verità e i servi della menzogna. In nome di Dio servite dunque la verità!

Altri, poi, amano sì la verità, ma l'amano "con misura" e fanno per esempio una gran differenza fra la menzogna semplice e quella sotto giuramento. Eppure tutto il capitolo sul giuramento è lo stesso della menzogna, perché un giuramento non è che un'affermazione rinforzata da un'assicurazione. Voi vi considerate autorizzati a mentire purché non giuriate? Ma, a voler essere rigorosi, una menzogna è da giudicare severamente e da condannare esattamente come un giuramento falso. Nella morale si è conservato un punto antico e controverso, che di solito viene trattato sotto il nome di "menzogna per forza maggiore". Chi sostiene questo punto di vista non può poi, se vuol essere logico, rifiutare il "giuramento per forza maggiore". Se io giustifico la mia menzogna per cause di forza maggiore, non devo essere poi tanto meschino da privare la menzogna che ho così giustificato del suo rinforzo più potente, cioè del giuramento. Qualsiasi cosa faccia, perché non dovrei portarla fino in fondo e senza riserve (*riservatio mentalis*)? Una volta che mento, perché non mentire completamente, in piena consapevolezza e con tutta la mia energia? Se sono una spia, devo saper giurare, se il nemico me lo chiede, su ogni mia affermazione falsa; se sono deciso a ingannarlo, perché dovrei improvvisamente diventare vigliacco e indeciso di fronte a un giuramento? In tal caso sarei in partenza una spia ed un mentitore fallito, perché dare volontariamente al nemico un mezzo per catturarmi. Anche lo Stato ha paura dello spergiuro per cause di forza maggiore e non fa giurare l'accusato per questo motivo. Ma il vostro comportamento non giustifica i timori dello Stato: voi mentite, ma non spergiurate. Se voi, per esempio, avete fatto del bene a qualcuno e non volete ch'egli sappia che siete stati voi i suoi benefattori, negherete certamente nel caso che quegli abbia dei sospetti e ve lo venga a chiedere in faccia; se insiste, gli rispondete: "No, davvero!"; ma se vi si chiedesse di giurare, vi rifiutereste, perché per timore del sacro voi restate sempre a metà strada. *Contro* il sacro voi non avete alcuna *volontà propria*. Voi mentite – con misura, così come siete liberi "con misura", religiosi "con misura" (il clero non deve "passar la misura", come si dice in questa scipitissima polemica che l'università sta conducendo contro la Chiesa), monarchici "con misura" (voi volete un monarca limitato dalla carta costituzionale), *moderati* per benino, tiepidi e insipidi, mezzi di Dio e mezzi del diavolo.

In un'università era d'uso fra gli studenti considerare assolutamente nulla la parola d'onore che doveva venir data al giudice universitario. Gli studenti vedevano infatti in questa richiesta solo una trappola, a cui potevano sfuggire solo negandole ogni significato. Chi rompeva la parola data a un compagno veniva considerato infame, ma della parola data al giudice si rideva insieme ai compagni, facendosi beffe del giudice ingannato, il quale s'immaginava che una parola data ad amici e una data a nemici avessero lo stesso valore. Più le necessità pratiche che non una vera teoria avevano insegnato a quegli studenti ad agire così, perché senza quest'espediente essi sarebbero stati spinti spietatamente a tradire i loro compagni. Questo mezzo, se si dimostrò efficace in pratica, può anche venir dimostrato giusto in teoria. Una parola d'onore, un giuramento sono davvero tali solo per colui

che io autorizzo ad accoglierlo; chi mi obbliga a giurare ottiene solo una parola estorta, cioè *nemica*, la parola di un nemico, a cui non si ha alcun diritto di prestar fiducia, perché il nemico non ci dà questo diritto.

Nemmeno i tribunali dello Stato, d'altronde, riconoscono davvero l'inviolabilità di un giuramento. Se io avessi infatti giurato a un accusato di non dire niente contro di lui, il tribunale richiederebbe la mia testimonianza nonostante il giuramento che mi vincola e, se io mi opponessi, mi rinchiuderebbe in prigione fino a che non mi decidessi a – rompere il giuramento. Il tribunale "mi scioglie dal mio giuramento": che generosità! Ma se c'è qualche potenza che può sciogliermi da un giuramento, la potenza che più d'ogni altra può rivendicare questa facoltà sono io stesso.

Come curiosità, e per ricordare i giuramenti comuni di vario tipo, ci piace qui riportare il giuramento che l'imperatore Paolo pretese, al momento della liberazione, dai prigionieri polacchi (Kosciuszko, Potocki, Niemcewicz, ecc.): "Noi giuriamo non solo fedeltà e obbedienza all'imperatore, ma promettiamo anche di versare il nostro sangue per la sua gloria; noi ci obblighiamo a rivelare ogni pericolo per la sua persona o per il suo impero di cui venissimo a conoscenza; noi dichiariamo infine che, in qualunque parte del globo terrestre ci trovassimo, una sola parola dell'imperatore basterà a farci abbandonare tutto per correre immediatamente da lui".

C'è un campo in cui il principio dell'amore sembra esser stato superato già da tempo da quello dell'egoismo, e a cui pare ormai mancare soltanto la piena consapevolezza, cioè la vittoria in buona coscienza. Questo campo è quello della speculazione nel suo duplice aspetto di pensiero e di azione. Ci si butta a filosofare senza preoccuparci delle conseguenze e si specula senza curarsi del fatto che molti potrebbero soffrire per le nostre imprese speculative. Ma quando si tratta finalmente di concludere, quando anche l'ultimo resto di religiosità, di romanticismo o di "umanitarismo" dev'essere liquidato, ecco che la coscienza religiosa ricomincia a palpitare e si *professa* per lo meno la propria fede nell'umanità. L'avido speculatore getta due centesimi nella cassetta delle elemosine e "fa del bene", l'audace pensatore si consola immaginando di lavorare per il progresso del genere umano, dicendosi che la sua opera di devastazione "è per il bene" dell'umanità oppure anche che egli "serve l'idea"; l'umanità, l'idea, è per lui qualcosa di cui non può non dire: si tratta di qualcosa di superiore a me.

Fino ad oggi si è pensato e agito per – amore di Dio. Chi calpestava ogni cosa per sei giorni con le sue intenzioni interessate sacrificava il settimo giorno al Signore e chi distruggeva cento "buone cause" con la propria filosofia spregiudicata lo faceva tuttavia al servizio di un'altra "buona causa" e non poteva non pensare, oltre a se stesso, anche a qualcun altro, il cui bene fosse una cosa sola con la propria soddisfazione personale: il popolo, per esempio, l'umanità e simili. Ma quest'altro è un essere al di sopra di lui, un essere superiore o supremo: perciò io dico che essi si danno da fare per amore di Dio.

Perciò posso anche dire che l'ultima ragione delle loro azioni è – l'*amore*. Ma un amore non volontario e libero, non loro proprio, bensì un amore tributario, proprio dell'essere superiore (cioè di Dio, che è l'amore stesso), insomma non l'amore egoistico, ma quello

religioso, un amore che nasce dalla falsa convinzione di *dover* versare un tributo all'amore, cioè di non dover essere "egoisti".

Se *noi* vogliamo liberare il mondo da parecchie schiavitù, non è per il mondo, ma per noi: siccome infatti noi non siamo redentori del mondo di professione o "per amore", noi vogliamo solo toglierlo ad altri. Noi vogliamo farne *nostra* proprietà: il mondo non deve più esser *schiavo* di Dio (della Chiesa) o della legge (dello Stato), ma *nostro proprio*; per questo vogliamo "guadagnarcelo" e "accattivarcelo", perfezionando il suo potere e insieme rendendo superfluo che lo rivolga contro di noi. E in ciò riusciremo perché andremo incontro al mondo e, appena apparterrà a noi, a esso ci "arrenderemo". Quando il mondo sarà nostro, il suo potere non sarà più *contro* di noi, ma *con* noi. Il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo affinché esso diventi – mia proprietà.

Non l'isolamento o la solitudine è lo stato originale dell'uomo, ma la società. La nostra esistenza comincia col più stretto dei legami, giacché noi, prima di respirare, viviamo nel corpo di nostra madre; aperti gli occhi al mondo, eccoci nuovamente attaccati al seno di un essere umano: il suo amore ci culla tenendoci in grembo, ci guida con le dande e ci lega con mille vincoli alla sua persona. La società è il nostro *stato di natura*. Sempre per questo motivo, man mano che acquistiamo consapevolezza di noi stessi, il primitivo, intimo legame si allenta e il dissolvimento di quella società originaria si fa sempre più manifesto. La madre deve andarsi a prendere il figlio, che un tempo ha portato in grembo, nella strada, in mezzo al suoi compagni di gioco, per riaverlo ancora una volta tutto per sé. Il bambino preferisce il *rapporto* che contrae con i suoi *pari* a quello della *società*, che egli non ha contratto, ma in cui anzi è soltanto nato.

Ma il dissolvimento della *società* è il *rapporto* o l'*unione*. Certo, anche dall'unione può sorgere una società, ma solo come da un pensiero sorge un'idea fissa, cioè per il fatto che nel pensiero scompare l'energia del pensiero, il pensare stesso, questa incessante ritrattazione di tutti i pensieri che tendono a fissarsi. Se un'unione si è cristallizzata in una società, ha cessato di essere un'unione, perché l'unione è un riunirsi incessante; l'unione diventata un essere-già-riuniti, stabilizzatasi e degenerata in una cosa fissa, è – *morta* come unione, è il cadavere dell'unione, cioè è – una società, una comunità. Un esempio lampante è costituito dal *partito*.

Il fatto che una società, per esempio la società statale, riduca la mia *libertà* non m'indigna poi molto. È inevitabile che potenze di ogni tipo, persone più forti di me e in generale tutto il mio prossimo limitino la mia libertà; anche se fossi l'imperatore di tutte le R..., non godrei la libertà assoluta. Ma la mia *propria individualità* non me la farò strappare. È appunto l'individualità che ogni società ha di mira e che tenta di sottomettere alla propria potenza.

È ben vero che una società a cui aderisco mi toglie alcune libertà, ma in compenso me ne concede altre; non c'è niente da dire nemmeno sul fatto che io stesso mi privo di questa o di quella libertà (per esempio in ogni contratto). Ma la mia propria individualità, invece, voglio custodirmela gelosamente. Ogni comunità ha, a seconda della sua potenza, la tendenza più o meno forte a diventare un'*autorità* per i suoi membri e a porre loro delle *barriere*: essa pretende (e non può non pretendere) un' "intelligenza da sudditi, limitata", essa pretende che i suoi membri le siano soggetti, siano suoi "sudditi", essa sussiste solo

grazie alla *sudditanza.* Questo non implica affatto che non possa esserci una certa tolleranza, anzi, al contrario, la società accetterà volentieri proposte di riforme, rimproveri e critiche, purché siano fatti in vista del suo bene: il biasimo dev'essere "benintenzionato", non dev'essere "impudente e irriverente", ossia, con altre parole, deve lasciare inalterata la sostanza della società e considerarla sacra. La società richiede che i suoi membri non escano dai *suoi* confini e non si sollevino *al di sopra di lei*, ma restino invece "nei limiti della legalità", cioè si concedano solo ciò che la società e le sue leggi concedono loro.

È ben diverso che la società limiti la mia libertà oppure la mia propria individualità. Nel primo caso, essa è un'*unificazione*, un accordo, un'unione; ma se si attenta all'individualità, la società è una *potenza per sé*, una potenza *al di sopra di me*, qualcosa che mi resta inaccessibile e che io posso certo ammirare, adorare, venerare e rispettare, ma non dominare e distruggere: non lo posso fare perché io *mi rassegno.* La società sussiste grazie alla mia *rassegnazione*, al mio *rinnegamento di me*, alla mia viltà chiamata *umiltà.* La mia umiltà, il mio scoraggiamento costituiscono il suo coraggio, sulla mia sudditanza si fonda il suo dominio.

Per quel che riguarda la *libertà* non vi è differenza essenziale fra lo Stato e l'unione. Neppure la seconda può nascere o conservarsi senza che la libertà venga limitata in mille modi, così come lo Stato non può conciliarsi con una libertà senza limiti. La limitazione della libertà è ovunque ineluttabile, perché non ci si può liberare, cioè *sbarazzare* di tutto; non si può volare come un uccello solo perché si vorrebbe, giacché non ci si può liberare dalla gravità; non si può vivere quanto tempo vogliamo sott'acqua, come un pesce, giacché non si può fare a meno dell'aria e non ci si può liberare da questo bisogno necessario, ecc. La religione e in particolare il cristianesimo hanno tormentato l'uomo con la pretesa che egli realizzasse ciò che è contro la natura e contro il buon senso; l'autentica conseguenza di questa esaltazione religiosa, di questa tensione esagerata è nel fatto che la *libertà stessa*, la *libertà assoluta* venne alla fine elevata a ideale, cosicché l'assurdità dell'impossibile fu lampante. L'unione potrà certo concedere maggiori libertà e venir considerata appunto per questo "una nuova libertà", perché, grazie ad essa, si sfugge a tutte le costrizioni proprie della vita sociale e statale; ma alcuni aspetti di non libertà e di costrizione li avrà essa pure. Il suo fine, infatti, non è, per l'appunto – la libertà, che essa invece sacrifica all'*individualità*, ma ad essa e a null'altro. Riguardo all'individualità la differenza fra Stato e unione è grande. Quello è suo nemico e uccisore, questa è sua figlia e compagna, quello è uno spirito che vuol essere adorato nello spirito e in verità, questa è opera mia, *mio prodotto*; lo Stato è il signore del mio spirito, pretende la fede e mi prescrive articoli di fede: gli articoli di fede della legalità; esso esercita un'influenza morale, domina il mio spirito, scaccia il mio io per sostituirglisi come "mio vero io", insomma lo Stato è *sacro* ed è nei confronti di me, uomo singolo, il vero uomo, lo spirito, il fantasma; l'unione, invece, è mia creazione e mia creatura, non è sacra, non è una potenza spirituale al di sopra del mio spirito come non lo è nessuna associazione, di qualsiasi tipo sia. Allo stesso modo in cui io non voglio essere uno schiavo delle mie massime, ma le espongo invece senza *alcuna garanzia* alla mia critica incalzante e non do loro alcuna assicurazione di conservarle, allo stesso modo, anzi ancor meno, lego il mio futuro all'unione e le prometto la mia anima, come si dice che si fa col

diavolo e come si fa davvero con lo Stato e con tutte le autorità spirituali; io sono e rimango, invece, per me *qualcosa di più* dello Stato, della Chiesa, di Dio, ecc., e di conseguenza anche infinitamente di più dell'unione.

La società che il comunismo vuol fondare sembra avvicinarsi molto all'*unione*. Essa deve infatti aver per fine il "bene di tutti", ma proprio di tutti, come Weitling esclama infinite volte, di tutti! Ma quale sarà mai questo bene? Cercano tutti lo stesso e medesimo bene? C'è un bene che sia davvero tale per ognuno? Se così fosse, si tratterebbe del "vero bene". Ma così non arriviamo proprio al punto in cui la religione comincia a esercitare il suo dominio, il suo potere? Il cristianesimo dice: non curatevi delle bagatelle di questa terra, ma cercate invece il vostro vero bene, diventate pii cristiani: essere cristiani è il vero bene. È il vero bene di "tutti", perché è il bene *dell'*uomo come tale (questo fantasma). Il bene di tutti dev'essere allora anche il *mio* e il *tuo* bene? Ma se tu e io non riconosciamo quel bene come *nostro* bene, le *nostre* esigenze verranno soddisfatte? Nient'affatto! La società ha decretato che un bene è il "vero bene", per esempio il godimento onestamente guadagnato col lavoro, e se tu preferissi l'ozio ricco di godimenti, il godimento senza lavoro, la società che si cura del "bene di tutti" si guarderebbe saggiamente dal curarsi di quello che è il tuo bene. Il comunismo, mentre proclama il bene di tutti, distrugge per l'appunto il benessere di chi ha sempre vissuto di rendita e che si trovava probabilmente meglio in tale situazione che nella prospettiva delle molte dure ore di lavoro che gli promette Weitling. Questi afferma perciò che il bene di alcune migliaia di persone è inconciliabile con quello di molti milioni e che i primi dovrebbero perciò rinunciare al *loro* bene particolare "per il bene di tutti". No! Non bisogna chiedere alla gente di sacrificare il loro bene particolare per quello generale: con questa pretesa cristiana non si arriva a niente; la gente capirebbe assai meglio la raccomandazione opposta, quella di non lasciarsi strappare da nessuno il suo *proprio* bene, ma di renderlo sempre più saldo. La gente arriva poi da sé a capire che il modo migliore di curarsi del proprio bene è quello di *collegarsi* ad altri per questo scopo, "sacrificando una parte della propria libertà", ma non al bene di tutti, bensì al suo proprio. Un appello alla volontà di abnegazione e al sacrificio d'amore per gli uomini dovrebbe ormai aver perso la sua apparenza attraente, dopo che i suoi effetti millenari non hanno portato ad altro che all'attuale miseria. Perché mai continuare ad aspettare invano che il sacrificio ci porti tempi migliori? Perché non sperare piuttosto nell'*usurpazione*? Il bene non viene più da chi dà e dona con amore, ma da chi *prende*, si appropria (usurpa), dagli esseri che sono padroni di sé. Il comunismo e, consapevolmente o no, l'umanesimo che impreca contro l'egoismo contano ancora sull'*amore*.

La comunità può sì essere un bisogno dell'uomo e può favorirlo nei suoi intenti, ma essa, appena sarà divenuta il suo principio, gli prescriverà le sue leggi, le leggi della – società. Il principio degli uomini si eleva a potenza sovrana sopra di loro, diventa il loro essere supremo, il loro Dio e, come tale, il loro – legislatore. Il comunismo sviluppa questo principio nel modo più rigoroso e il cristianesimo è la religione della società, perché l'amore è (come Feuerbach dice assai giustamente, ma intendendo la cosa in modo sbagliato) l'essenza dell'uomo, cioè l'essenza della società o dell'uomo sociale (comunista). Ogni religione è un culto della società, di questo principio da cui l'uomo sociale (civilizzato) viene dominato; e

non c'è Dio che sia il Dio esclusivo di un io: Dio è sempre il Dio di una società o comunità, che si tratti poi della società "famiglia" (Lari, Penati) o di un "popolo" (Dio della nazione) o di "tutti gli uomini" ("è il padre di tutti gli uomini").

La sola prospettiva, se vogliamo estirpare completamente la religione, è quella di far diventare antiquata la *società* e tutto ciò che discende dal suo principio. Ma tale principio sembra culminare proprio nel comunismo, perché in esso tutto deve diventare *comunitario* al fine di produrre – l' "eguaglianza". Una volta conquistata questa "eguaglianza", non mancherà neppure la "libertà". Ma la libertà di chi? della *società*! La società diventa allora tutto in tutto e gli uomini sono solo "gli uni per gli altri". Sarebbe l'apoteosi dello – Stato dell'amore.

Ma io preferisco che mi si rimandi all'egoismo degli uomini piuttosto che ai loro "servizi d'amore", alla loro misericordia, pietà, ecc. Il primo richiede *reciprocità* (come tu a me, così io a te), non fa niente "per niente" e si può conquistare e – *comprare.* Ma come guadagnarmi il servizio d'amore? Dipende dal caso che io incontri una persona "piena d'amore". Il suo amore si può solo – *mendicare*, sia col mio aspetto compassionevole, sia con la mia indigenza, la mia miseria, la mia – *sofferenza.* Che cosa posso offrirle in cambio dell'aiuto datomi? Niente! Devo accettarlo come un – *regalo.* L'amore è *impagabile* o, piuttosto, l'amore può certo venir pagato, ma solo ricambiandolo ("Una cortesia ne merita un'altra"). Non è forse cosa assai miserabile e meschina accettare un dono, anno dopo anno, senza mai contraccambiare, così come fa il padrone con l'operaio salariato? Che cosa fa infatti il padrone per l'operaio e per quei centesimi che questi gli regala, e che costituiscono la sua ricchezza? L'operaio starebbe davvero molto meglio se il padrone, con le sue leggi, le sue istituzioni, ecc. – tutte cose poi che è l'operaio a pagare – non esistesse affatto. Ma con tutto ciò il povero diavolo *ama* lo stesso il suo padrone.

No! La comunità come "fine" della storia è impossibile. Facciamola finita con l'ipocrisia della comunità e riconosciamo che, se noi siamo uguali in quanto uomini, allora per l'appunto noi non siamo uguali, perché non siamo "uomini". Noi siamo uguali *solo nel pensiero*, solo se "noi" veniamo *pensati*, ma non come siamo realmente, in carne ed ossa. Io sono io e tu sei me, ma io non sono questo io pensato, anzi, questo io in cui noi tutti siamo uguali è solo un mio *pensiero.* Io sono un uomo e tu sei un uomo, ma "uomo" è solo un pensiero, un'entità generale; né tu né io possiamo venir espressi a parole, noi siamo *indicibili* perché solo i *pensieri* possono venir detti e consistono nel venir detti.

Non miriamo dunque alla comunità, ma all'*unilateralità.* Non cerchiamo la comunità più comprensiva possibile, la "società umana", ma cerchiamo invece negli altri soltanto mezzi e organi che possiamo usare come una nostra proprietà! Allo stesso modo in cui noi non vediamo nell'albero o nell'animale un nostro simile, così anche la supposizione che gli altri siano *nostri simili* nasce dall'ipocrisia. Nessuno è *mio simile*, ma io considero ciascuno, piuttosto, come mia proprietà, così come ogni altro essere. E invece mi viene detto che io devo essere "uomo fra gli uomini" (*La questione ebraica*, p. 60 – quella di Bruno Bauer, già citata, a p. 104, non quella di Marx) e che devo "rispettare" in ciascuno il mio prossimo. Ma nessuno è per me una persona da rispettare, anche il mio prossimo non lo è, ma è invece, così come gli altri esseri, un *oggetto* per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un

oggetto interessante o non interessante, un soggetto utilizzabile o inutilizzabile.

Se io ne posso far uso, m'intenderò e mi accorderò con lui per accrescere la *mia potenza* con quest'alleanza e per poter riuscire, riunendo le nostre forze, dove uno solo fallirebbe. In questa comunanza io non vedo nient'altro che una moltiplicazione della mia forza, e io manterrò l'accordo solo finché la *mia* forza ne risulterà davvero moltiplicata. Ma in questo caso si tratta di – un'unione.

L'unione non sta insieme né per un legame naturale né per uno spirituale e non è né una lega naturale né una spirituale. Non è un *sangue* o una *fede* (cioè uno spirito) a fondarla. In un legame naturale – qual è quello di una famiglia, di una stirpe, di una nazione e perfino dell'umanità – i singoli hanno valore solo come *esemplari* della stessa specie o dello stesso genere; in un legame spirituale, qual è quello di una comunità, di una Chiesa – il singolo non ha altro significato che quello di essere un *membro* dello stesso spirito; nell'un caso come nell'altro ciò che tu sei come unico deve essere – represso. Come unico puoi affermarti solo nell'unione, perché l'unione non ti possiede: sei tu che la possiedi o che ne fai uso.

Nell'unione e solo nell'unione viene riconosciuta la proprietà, perché ciò che è mio non mi viene più dato in feudo da qualche essere superiore. I comunisti non fanno che portare alle estreme conseguenze ciò che si era verificato già da tempo durante lo sviluppo religioso e in particolare nello Stato, cioè l'assenza di proprietà, il sistema feudale.

Lo Stato si dà da fare per rendere docile chi ha dei desideri, ossia, con altre parole, lo Stato cerca di fare di se stesso l'oggetto di quei desideri, *soddisfacendo* così questi ultimi con quello che esso stesso può offrire loro. A soddisfare i desideri per amore della persona che li ha, lo Stato non ci pensa nemmeno; anzi, al contrario, esso taccia di "egoismo" chi nutre desideri sfrenati e l' "uomo egoista" è suo nemico. Questi è tale per lo Stato, perché lo Stato non ha la capacità di trovare un modo di accordarsi con lui, anzi non può "capire" l'egoista. Siccome anche lo Stato, come sempre, si cura solo di sé, esso non si preoccupa affatto delle mie esigenze, ma si preoccupa solo di farmi fuori, di tirar fuori da me un altro io, cioè un bravo cittadino. Lo Stato prende i suoi provvedimenti per "migliorare i costumi". E che cosa dà al singolo per guadagnarselo? Gli dà se stesso, cioè quello che è dello Stato, la *proprietà di Stato*. Lo Stato continua a darsi da fare instancabilmente per rendere tutti partecipi dei suoi "beni", per elargire a tutti i "beni della civiltà": dona loro la sua educazione, apre loro l'accesso ai suoi istituti di cultura, li prepara per la strada dell'industria per farli arrivare ad essere proprietari, cioè feudatari, ecc. In cambio di tutte queste cose che esso dà *in feudo* chiede soltanto il giusto tributo di un eterno *grazie*. Ma gli "ingrati" dimenticano di tributargli questo "grazie". E la "società" non potrebbe comportarsi molto diversamente da come fa lo Stato.

Nell'unione tu porti con te tutta la tua potenza, le tue facoltà, *ti fai valere*, nella società vieni *adoperato* con la tua forza lavoro; nella prima vivi in modo egoistico, nella seconda in modo umano, cioè religioso, come "membro del corpo del Signore": alla società devi tutto quel che hai e le sei obbligato, sei – invasato dai doveri sociali; l'unione, invece, la utilizzi tu e te ne distacchi appena non puoi trarne più vantaggio, giacché non hai alcun obbligo di fedeltà. Se la società è più di te, è per te qualcosa di superiore; l'unione è solo

un tuo strumento, è la spada con la quale accresci e acuisci la tua forza naturale; l'unione esiste per te e grazie a te, la società, invece, reclama molto da te ed esiste anche senza di te; insomma la società è sacra, l'unione è tua *propria*: la società *ti* utilizza, l'unione l'utilizzi *tu*.

Mi verrà fatta certamente l'obiezione secondo cui l'accordo concluso ci potrebbe nuovamente pesare e potrebbe limitare la nostra libertà; si dirà che anche noi siamo arrivati alla conclusione che "ognuno deve sacrificare una parte della sua libertà per amore della collettività". Ma per la "collettività" io non chiedo alcun sacrificio, così come non ho concluso quell'accordo per la "collettività" o anche solo per qualcun altro; l'ho fatto piuttosto per il mio vantaggio, per *interesse personale*. Per quel che riguarda il sacrificio, poi, io "sacrifico" solo ciò che non è in mio potere, cioè non "sacrifico" un bel niente.

Ma per tornare alla proprietà, proprietario è il padrone. Scegli perciò: vuoi essere tu il padrone o vuoi che sia la società? A questa domanda è connessa l'altra scelta: vuoi essere un *individuo proprietario* o uno *straccione*? L'egoista è un individuo proprietario, il socialista è uno straccione. Ma la straccioneria di chi non ha proprietà alcuna è il senso della feudalità, del vassallaggio, che da un secolo in qua ha soltanto cambiato la figura del signore feudale, sostituendo "l'uomo" a Dio e supponendo di avere in feudo dall'uomo ciò che prima si pensava di avere in feudo per grazia divina. Abbiamo già mostrato sopra che la straccioneria del comunismo diventa, col principio umanitario, più stracciona che mai, assoluta, ma abbiamo mostrato anche che proprio solo così la straccioneria può ribaltarsi in individualità propria. Il *vecchio* sistema feudale con la rivoluzione è stato talmente sfasciato che da allora ogni trucco reazionario è rimasto inefficace e così sarà sempre, perché ciò che è morto – è morto; ma anche la resurrezione doveva dimostrare di essere una verità nella storia cristiana e di fatto tale si è dimostrata, perché il feudalesimo è risorto in un aldilà col corpo trasfigurato, diventando il *nuovo* feudalesimo in cui è l' "uomo" a dare l'investitura.

Il cristianesimo non è distrutto, ma hanno piuttosto ragione i credenti che finora hanno sempre supposto, pieni di fiducia, che ogni battaglia potesse servire a purificarlo e a rinsaldarlo; e difatti il cristianesimo si è solo trasfigurato e "il cristianesimo riscoperto" è – *l'umano*. Noi viviamo ancora nel pieno di un'epoca cristiana e chi se la prende di più contro il cristianesimo contribuisce in realtà con più zelo di ogni altro a "perfezionarlo". Il feudalesimo è diventato tanto più ben accetto quanto più è umano, infatti quanto meno crediamo che esso sia ancora feudalesimo, tanto più tranquillamente lo scambiamo per la dottrina dell'individuo proprietario e pensiamo di aver trovato, con la scoperta dell' "umano", ciò che ci è "più intimamente proprio".

Il liberalismo vuol darmi la mia parte, ma pensa di procurarmela non in quanto mia, bensì in quanto "umana". Come se la si potesse raggiungere dietro tale maschera! I diritti dell'uomo, la conquista preziosa della rivoluzione, hanno questo significato: è l'uomo in me che mi dà questo o quel *diritto*: io come singolo, cioè come questo qui, non ho alcun diritto, è l'uomo ad avere diritti e a concedermeli. Come uomo io posso quindi avere un certo diritto, ma siccome io sono più che semplicemente uomo, cioè sono un uomo *singolare*, può darsi che quel diritto venga negato per l'appunto *a me*, a questo essere singolare. Ma

se invece tenete al *valore* dei vostri doni, tenete alto il prezzo, non lasciatevi costringere a darli via sotto prezzo, non lasciatevi convincere che la vostra merce non vale il prezzo richiesto, non rendetevi ridicoli chiedendo un "prezzo irrisorio", ma imitate il valoroso che dice: "Io voglio *vender* cara la mia vita (proprietà), i nemici non devono ottenerla *a buon mercato*!" e allora riconoscerete la giustizia del principio contrario a quello del comunismo e la parola d'ordine non sarà più: "Rinunciate alla vostra proprietà!", ma: "*Valorizzate* la vostra proprietà!".

Sul portale della nostra epoca non c'è il motto apollineo: "Conosci te stesso!", bensì un: "*Valorizza te stesso*! ".

Proudhon chiama la proprietà "il furto" (*le vol*). Ma la proprietà altrui (e solo di questa egli parla) esiste d'altronde solo grazie al sacrificio, alla rinuncia e all'umiltà, è un *dono*. Perché allora prendere quest'atteggiamento sentimentaleggiante da poveri derubati e invocare compassione se si è in realtà soltanto stolti e vigliacchi donatori? Perché addossare anche in questo caso la colpa ad altri, come se ci derubassero, quando in realtà la colpa è nostra, dal momento che non li derubiamo? Se ci sono i ricchi, la colpa è dei poveri.

In generale nessuno se la prende mai con la *propria* proprietà, ma con quella *altrui*. Non si attacca in realtà la proprietà, ma l'alienazione della proprietà. Si vogliono chiamare "*proprie*" *più* cose e non meno, si vuole chiamare "*proprio*" tutto quanto. Si lotta dunque contro l'*estraneità*. Ma in che modo lo si fa? Invece di trasformare ciò che è estraneo in nostro proprio, si gioca a fare gli imparziali e si richiede solamente che ogni proprietà venga rimessa nelle mani di un terzo (per esempio della società umana). Si reclama ciò che ci è estraneo non a nome proprio, ma a nome di un terzo. Ecco che il marchio "egoistico" viene a questo modo cancellato e tutto è puro e – umano!

L'assenza di proprietà ossia la straccioneria: ecco la vera "essenza del cristianesimo", come anche l'essenza di ogni forma di religiosità (cioè della devozione, della moralità, dell'umanismo), che si è manifestata nel modo più chiaro solo nella "religione assoluta" ed è diventata, come lieta novella, un vangelo capace di grandi sviluppi. Lo sviluppo più significativo l'abbiamo nella lotta odierna contro la proprietà, una lotta che deve condurre "l'uomo" alla vittoria e rendere totale l'assenza di proprietà: l'umanitarismo vittorioso è la vittoria del – cristianesimo! Ma questo "cristianesimo riscoperto" è la realizzazione del feudalesimo, è il vassallaggio globale, cioè la – straccioneria perfetta.

Si tratta allora di fare una nuova "rivoluzione" contro il sistema feudale?

Rivoluzione e ribellione non devono esser considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un'azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mirava a creare nuove *istituzioni*, la ribellione ci porta a non farci più *governare* da istituzioni, ma a governarci noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle "istituzioni". Essa non è una lotta contro il sussistente, poiché, se essa appena cresce, il sussistente crolla da sé, essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente. E se

abbandono il sussistente, ecco che muore e si decompone. Ma siccome il mio scopo non è il rovesciamento di un certo sussistente, bensì il mio sollevarmi al di sopra di esso, la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece *egoistico*, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità.

La rivoluzione ordina di creare nuove *istituzioni*, la ribellione [La parola *Empörung*, "ribellione", contiene la preposizione *empor*, "verso l'alto", e significa quindi "sollevazione", termine che per altro viene usato anche in italiano nel senso di "rivolta". *Empörung*, ha poi anche il significato di "indignazione". Per beffare la censura, e insieme schivarla, Stirner pretende di usare qui la parola nel suo significato letterale. – Nota del redattore.] spinge *a sollevarsi, a insorgere*. Le menti della rivoluzione si domandavano quale fosse la *costituzione* migliore e tutto quel periodo politico è strapieno di lotte per la costituzione e di questioni costituzionali, anche perché i teorici della società avevano allora un'inventiva non comune per quel che riguarda le istituzioni (falansteri, ecc.). Ma il ribelle [Per cautelarmi da una denuncia penale, sottolineo espressamente, benché sia superfluo, che ho scelto la parola *ribellione* per il suo *significato etimologico*, e quindi non la uso nel senso specifico che viene condannato dal codice penale.] vuole liberarsi da ogni costituzione.

Cercando un paragone che illustri più chiaramente la cosa, mi viene in mente, contro ogni aspettativa, la fondazione del cristianesimo. Da parte liberale si rinfaccia ai primi cristiani di aver predicato l'ubbidienza nei confronti dell'ordinamento sociale allora esistente, cioè di quello pagano, di aver ordinato di riconoscere l'autorità pagana e di aver comandato senz'altro: "Date a Cesare quel che è di Cesare". Eppure quante sommosse ci furono a quei tempi contro l'autorità e il dominio dei Romani, che spirito rivoluzionario mostravano gli ebrei e gli stessi Romani contro quell'impero universale, insomma com'era diffusa l' "insoddisfazione politica"! Ma i cristiani non ne volevano sapere e non volevano accettare le "tendenze liberali". Quel tempo era politicamente tanto agitato che, come si legge nei Vangeli, si pensò che il modo migliore d'accusare il fondatore del cristianesimo fosse appunto quello d'incolparlo di "trame politiche", mentre nessuno era più lontano di lui da tali attività, come gli stessi Vangeli ci dicono. Ma perché non era un rivoluzionario, un demagogo, come gli ebrei avrebbero ben voluto, perché non era un liberale? Perché egli non si aspettava la salvezza da un cambiamento delle *condizioni* e tutto quell'ordinamento gli era indifferente. Egli non era un rivoluzionario, come per esempio Cesare, bensì un ribelle, non uno che rovesciava gli Stati, ma uno che *si* sollevava. Per questo il suo principio era solo: "Siate astuti come serpenti", che esprime la stessa cosa dell'altro principio, più specifico: "Date a Cesare ciò che è di Cesare"; egli non conduceva alcuna battaglia liberale o politica contro l'autorità costituita, ma voleva, incurante di quell'autorità e da essa indisturbato, percorrere la *propria* strada. E non meno indifferenti del governo gli erano i nemici di questo, perché né l'uno né gli altri capivano ciò che egli voleva ed egli non poteva che tenerli lontani da sé con l'astuzia di un serpente. Ma sebbene non fosse né un agitatore di popoli né un demagogo né un rivoluzionario, egli era (e tanto più lo era ciascuno di quei cristiani primitivi) un *ribelle* che si sollevò al di sopra di tutto ciò che al governo e agli avversari di questo sembrava sublime, che si sciolse da tutto ciò a cui quelli restarono legati e che al tempo stesso deviò il corso delle sorgenti vitali del mondo pagano, facendo così appassire

lo Stato esistente: proprio perché non gli interessava il rovesciamento dell'esistente, egli ne era in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore; egli, infatti, lo murò edificandogli sopra, tranquillo e incurante, il *suo* tempio, senza far caso alle grida di dolore che venivano da quel che aveva murato.

Bene, forse quel che è successo all'ordine pagano del mondo capiterà anche a quello cristiano? Una rivoluzione non lo farebbe certo finire se prima non vi sarà una ribellione!

A che cosa tende il mio rapporto col mondo? Io voglio goderlo, per questo il mondo dev'essere mia proprietà e per questo voglio conquistarlo. Io non voglio né la libertà né l'eguaglianza degli uomini; io voglio soltanto il *mio* potere su di loro, ne voglio fare mia proprietà per poterne *godere*. E anche se non ci riuscirò, io chiamerò lo stesso – mio il potere di vita e di morte che Chiesa e Stato si erano riservato. Coprite pure d'infamia quella vedova di un ufficiale la quale, fuggendo dalla Russia, dopo aver perso la gamba in un'esplosione, si toglie la benda, strangola con questa il figlio e poi si lascia morire dissanguata accanto al cadaverino; coprite pure d'infamia la memoria dell'infanticida: chissà "quanto bene avrebbe potuto fare al mondo" quel bambino se fosse rimasto in vita! La madre lo uccise, perché voleva morire *soddisfatta* e tranquilla. Questo avvenimento forse colpisce il vostro sentimentalismo, ma voi non sapete trarne alcun insegnamento. E sia; ma io, da parte mia, lo uso come esempio del fatto che è sempre la *mia* soddisfazione a decidere dei miei rapporti con gli uomini e del fatto che neppure al potere di vita e di morte voglio rinunciare per un accesso di umiltà.

Per quel che riguarda in generale i "doveri sociali", non è un altro a decidere la mia posizione verso gli altri, quindi né Dio né l'umanità mi prescrivono un tipo di rapporto con gli uomini, ma sono io stesso a decidere la mia posizione. Ciò si può affermare, in maniera più perspicua, a questo modo: io non ho nei confronti degli altri alcun *dovere*, così come anche nei confronti di me stesso io ho un dovere (per esempio quello di conservarmi in vita, di non suicidarmi) solo finché mi distinguo in due persone (la mia anima immortale e la mia esistenza terrena, ecc.).

Io non voglio più *umiliarmi* di fronte a potenza alcuna e io la richiamo subito all'ordine non appena minaccia di diventare una potenza *contro* o *sopra* di me; ogni potenza può essere solo uno dei *miei mezzi* per affermarmi, così come un cane da caccia è una potenza che noi usiamo contro la selvaggina, ma lo uccidiamo se ci assale. Io abbasserò tutte le potenze che mi dominano a servirmi. Gli idoli ci sono solo grazie a me: basta che non li ricrei e non esisteranno più; le "potenze superiori" esistono solo perché io le innalzo e, al tempo stesso, mi pongo più in basso.

Così il mio rapporto col mondo è questo: io non faccio più niente per il mondo "per amore di Dio", io non faccio più niente "per amore dell'uomo", ma tutto ciò che faccio, lo faccio "per amore di me stesso". Solo così il mondo mi rende contento, mentre il punto di vista religioso (in cui io faccio rientrare anche quello morale e quello umanitario) è caratterizzato dal fatto che in esso tutto si riduce a un *pio desiderio* (*pium desiderium*), cioè a un aldilà, a un qualcosa che non viene mai raggiunto: così la beatitudine universale degli uomini, il mondo morale di un amore universale, la pace perpetua, la fine dell'egoismo, ecc. "Niente è perfetto in questo mondo". Con questa funesta sentenza i buoni si distaccano dal

mondo e si rifugiano nella loro cella a pregare Dio oppure nella loro superba "coscienza di sé". Ma noi restiamo in questo mondo "imperfetto" perché anche così lo possiamo usare per godere attraverso di esso – di noi stessi.

Il mio rapporto col mondo consiste nel fatto che io ne godo e l'utilizzo così per godere di me stesso. Il *rapporto* è *godimento del mondo* e fa parte del mio – godimento di me stesso.

III. Il mio godimento di me stesso

Noi ci troviamo al confine di un'epoca. Il mondo com'è stato finora non ha cercato altro che di guadagnarsi la vita, si è preoccupato della – *vita.* Tutte le attività vengono messe in moto per la vita terrena o per quella celeste, per la vita nel tempo o per quella eterna, si brama il "pane quotidiano" ("Dacci oggi il nostro pane quotidiano") oppure il "pane sacro" ("il vero pane celeste", "il pane di Dio, che viene dal cielo e *vivifica* il mondo", "il pane della vita", *Giovanni*, 6), ci si preoccupa della "cara vita" oppure della "vita nell'eternità", ma in tutti questi casi lo scopo della tensione e della preoccupazione appare lo stesso: *la vita.* Le tendenze moderne si presentano forse con un aspetto diverso? Si vuole che nessuno si trovi più in difficoltà per i bisogni vitali più necessari, ma sia invece sicuro da questo punto di vista, e d'altro canto s'insegna che l'uomo deve curarsi dell'aldiqua e deve impegnarsi a vivere nel mondo reale, senza vane preoccupazioni per un aldilà.

Riconsideriamo la cosa da un'altra prospettiva. Chi si preoccupa solo di *vivere* dimentica facilmente, a causa di questa preoccupazione angosciosa, il *godimento* della vita. Se gl'interessa solo di vivere e pensa: "Purché resti in vita!", non dispiega tutte le sue forze per usare la vita, cioè per goderla. Ma come si usa la vita? Consumandola come una candela che si usa bruciandola. Si fa uso della vita e insieme di se stesso, il vivente, *consumando* la vita come se stesso. *Godere la vita* significa usarla, consumarla.

Ebbene – il *godimento* della vita è appunto quello che noi cerchiamo! Ma che cosa faceva il mondo religioso? Cercava la *vita.* "In che cosa consiste la vita vera, la vita beata, ecc.? Come la si può raggiungere? Che cosa deve fare l'uomo e come deve diventare per essere un vero vivente? Come può adempiere questa missione?". Queste domande e altre simili dimostrano chiaramente che chi le poneva cercava prima di tutto *se stesso*, se stesso, cioè, nel senso vero, nel senso della vitalità vera. "Quel che sono non è che ombra e fumo; quel che sarò è il mio vero io". Dar la caccia a questo io, attuarlo e realizzarlo costituisce il difficile compito dei mortali, che muoiono solo per *risuscitare*, che vivono solo per morire, che vivono solo per trovare la vita vera.

Solo quando sono sicuro di me e non vado più in cerca di me stesso, sono veramente mia proprietà: io ho me stesso, per questo faccio uso e godo di me. Io non posso mai rallegrarmi di me, invece, finché penso che devo ancora trovare il mio vero io e che chi vive in me non sono io, ma è Cristo o qualche altro io spirituale, cioè qualche fantasma, per esempio il vero uomo, l'essenza dell'uomo e simili.

Una distanza enorme separa le due concezioni: nell'antica io vado verso me stesso, nella nuova parto da me, in quella aspiro a trovarmi, in questa mi posseggo completamente e

faccio di me ciò che si fa con ogni altra proprietà: godo di me come più mi piace. Io non mi curo più della vita, ma la "spendo".

Di qui in avanti il problema non è più come acquistarsi la vita, ma come spenderla, come goderla, ossia non è più come produrre in sé il vero io, ma come consumare se stesso godendo a fondo la propria vita.

Che cos'è l'ideale se non l'io di cui si va in cerca e che resta sempre lontano? Si cerca se stessi, perciò non si ha ancora se stessi, si aspira a ciò che si *dev*'essere, perciò non si *è*. Si vive nello *struggimento*: per secoli si è vissuti in esso, si è vissuti nella *speranza*. Ma ben altra sarà la vita di chi vive nel – *godimento*!

Forse che questo riguarda solo la cosiddetta gente pia? No, riguarda tutti quelli che appartengono a quest'epoca storica che sta tramontando, anche quelli di cui si dice che sono "uomini di vita". Anche per loro c'è sempre una domenica, attesa dopo i giorni di lavoro, e oltre all'agitazione mondana c'è il sogno di un mondo migliore, di una felicità universale per l'uomo, insomma un ideale. Eppure i filosofi vengono contrapposti alla gente pia. Bene, i filosofi hanno forse mai pensato ad altro che all'ideale, all'io assoluto? Ovunque struggimento, speranza, e nient'altro. Chiamatelo pure, per quel che mi riguarda, romanticismo.

Se il *godimento della vita* deve trionfare sullo *struggimento per la vita*, sulla speranza, esso deve vincere sui due fronti che Schiller rappresenta in *Das Ideal und das Leben*, deve cioè schiacciare la miseria spirituale e quella materiale, cancellare l'ideale e, insieme, – il travaglio per il pane quotidiano. Chi deve logorarsi la vita per sopravvivere non può goderla e chi va in cerca della sua vita non l'ha ancora e quindi non può goderla nemmeno lui: l'uno e l'altro sono poveri ("Beati i poveri ...!").

Ecco delle persone che bramano la vita vera: non hanno alcun potere sulla loro vita presente, ma devono usarla per conquistarsi a questo modo la vita vera e quindi la sacrificano completamente in quella ricerca e per quello scopo. Nel caso di queste persone religiose che sperano nella vita eterna e considerano la vita terrena come una semplice preparazione per l'altra, salta subito agli occhi la subordinazione della loro esistenza terrena, da loro posta completamente al servizio della speranza in quella vita celeste, ma ci si sbaglierebbe di grosso se si attribuisse ai più illuminati meno spirito di sacrificio. Nell'espressione "vita vera" si può trovare un significato ben più vasto che non nell'espressione "vita celeste". Forse che, per presentarne subito il concetto liberale, la vita "umana" e "veramente umana" non è la vera vita? Forse che ognuno ha già in partenza questa vita veramente umana o non deve piuttosto innalzarsi a tanto con grandi fatiche? Ce l'ha già come sua vita presente o non deve piuttosto raggiungerla come sua vita futura, di cui parteciperà solo quando "non sarà più macchiato da nessuna forma di egoismo"? Secondo questa concezione la vita è fatta solo per acquistarsi la vita, e si vive solo per rendere viva in noi l'essenza dell'uomo, si vive per amore di quest'essenza. Si ha la propria vita solo per acquistarsi, per mezzo di essa, la vita "vera", depurata da ogni forma di egoismo. Per questo si ha paura di fare della propria vita l'uso che più ci piacerebbe: di essa si deve fare il "giusto uso" e nessun altro.

Insomma si ha una *missione nella vita*, un compito per la vita, si ha da realizzare e da attuare qualcosa con la propria vita, un qualcosa per il quale la nostra vita è solo un mezzo e

uno strumento, un qualcosa che vale più di questa vita, un qualcosa a cui si *deve* tutta la vita. Si ha un Dio che pretende *vittime vive*. Soltanto la brutalità del sacrificio umano è andata perduta col tempo; il sacrificio umano stesso è rimasto inalterato e ad ogni momento ci sono delinquenti che cadono come vittime sacrificate alla giustizia e noi "poveri peccatori" ci portiamo al macello in sacrificio per l' "essenza dell'uomo", per l' "idea dell'umanità", per l' "umanitarismo" e come altrimenti si chiamano idoli e dèi.

Ma se noi dobbiamo la nostra vita a quel qualcosa, la prima conseguenza è che non abbiamo il diritto di togliercela.

La tendenza conservatrice del cristianesimo non permette di pensare alla *morte* se non con l'intenzione di rimuoverne la spina e immaginandosi invece di – continuare allegramente a vivere in eterno. Il cristiano non si preoccupa, qualsiasi cosa succeda nel mondo o a lui stesso, purché possa – ebreo quanto altri mai – trafficare in modo da infilarsi, magari di contrabbando, in cielo; il suicidio gli è proibito, egli può solo – conservarsi in vita e "prepararsi la dimora futura". Il conservatorismo ovvero il "superamento della morte" gli stanno a cuore: "L'ultimo nemico che verrà vinto sarà la morte"; [*1a Corinti*, 15, 26.] "Cristo ha tolto alla morte il suo potere e ha portato alla luce la vita e un'essenza *immortale* grazie al Vangelo". [*2a Timoteo*, 1, 10]. "Immortalità", stabilità.

L'uomo morale vuole il bene, la giustizia, e se adopera i mezzi che conducono a questo fine, che vi conducono veramente, allora questi mezzi non sono mezzi *suoi*, ma del bene, della giustizia stessa, ecc. Questi mezzi non sono mai immorali, perché sono i mezzi del buon fine stesso: il fine santifica i mezzi. Si dice che questo principio è gesuitico, ma esso è piuttosto semplicemente "morale". L'uomo morale agisce *al servizio* di uno scopo o di un'idea: egli fa di se stesso uno *strumento* dell'idea del bene, così come l'uomo pio considera suo onore essere uno strumento o un arnese di Dio. Aspettare la morte: ecco ciò che ordina il comandamento morale, in quanto è il bene; darsela da sé è cosa immorale e malvagia: il *suicidio* non può venir scusato di fronte al tribunale della moralità. L'uomo religioso lo vieta, perché "non sei stato tu a darti la vita, ma è stato Dio e così lui solo te la può togliere" (come se, anche mettendoci in questa prospettiva, non fosse Dio a togliermela, anche nel caso che io mi uccida, così come nel caso che mi uccida una tegola o una palla nemica: sarebbe stato Dio, infatti, a risvegliare in me la decisione di suicidarmi!) e allo stesso modo lo vieta l'uomo morale, perché io devo la mia vita alla patria, ecc., "perché io non so se non posso fare ancora del bene con la mia vita". Ovvio, il bene perde con me uno strumento, esattamente come lo perde Dio. Se io sono immorale, il bene vuole il mio *ravvedimento*, se sono "ateo", Dio sarà contento del mio *desiderio di espiazione*. Il suicidio è quindi al tempo stesso empio e scellerato. Se uno il cui punto di riferimento è la religione si toglie la vita, egli dimentica Dio; ma se il punto di riferimento del suicida è la moralità, egli agisce dimenticandosi del dovere, in modo immorale. Si è discusso a lungo il problema se la morte di Emilia Galotti potesse essere giustificata da un punto di vista morale (considerandola un suicidio, come in effetti è). Il fatto che essa tenga in modo tanto folle al bene morale della castità da rinunciare per esso alla vita è indubbiamente morale; ma il fatto che essa non si senta capace di dominare il proprio sangue è immorale. Contraddizioni di questo genere costituiscono il conflitto tragico nei drammi etici, e perciò bisogna pensare e sentire

in modo morale per potersene interessare.

Quel che vale per la devozione religiosa e per la moralità concerne necessariamente anche l'umanitarismo, perché anche all'uomo, all'umanità o al genere umano noi dobbiamo la nostra vita. Solo se io non ho obblighi verso nessun essere, la conservazione della vita è veramente cosa mia. "Un salto giù da questo ponte e sarò libero!".

Ma se noi abbiamo l'obbligo di conservare la nostra vita, in vista di quell'essere che dobbiamo far vivere in noi, allora è anche nostro obbligo, allo stesso titolo, plasmarla conformemente a quest'essere e non viverla a *nostro* piacimento. Tutti i miei sentimenti, i miei pensieri, la mia volontà, ogni mia attività ed aspirazione appartengono – a lui.

Che cosa sia conforme a quell'essere deriva dal suo concetto, ma in quanti modi diversi è stato concepito quel concetto e in quanti modi diversi è stato rappresentato quell'essere! Come sono diverse le esigenze che quell'essere supremo pone al maomettano e quelle che il cristiano crede di percepire. Quanto diverso, perciò, sarà il modo che avranno l'uno e l'altro di plasmare la loro vita! Solo questo principio è fisso per tutti: l'essere supremo deve *orientare* la nostra vita.

Mi limiterò a brevi accenni per quel che riguarda la gente pia, quelli che hanno in Dio il loro giudice e nella sua parola trovano il filo che guida la loro vita, perché queste persone appartengono al passato, sono fossili e vanno lasciati nella roccia a cui stanno attaccati; nella nostra epoca non sono più gli uomini religiosi, ma i liberali a tener banco e la stessa devozione religiosa non può trattenersi dal ravvivare con un po' di colorito liberale le sue guance smunte. Ma i liberali non adorano in Dio il loro giudice e non svolgono la loro vita seguendo il filo della parola divina, per orientarsi fanno invece riferimento all'uomo: essi vogliono essere e vivere "secondo l'uomo" e non "secondo Dio".

L'uomo è per il liberale l'essere supremo, l'uomo è il suo *giudice*, l'umanitarismo è il suo *sentiero* o il suo catechismo. Dio è spirito, ma l'uomo è "lo spirito più perfetto", il risultato finale della lunga caccia agli spiriti ossia del "sondare gli abissi divini", cioè gli abissi dello spirito.

Ogni tuo tratto dev'essere umano e tu stesso devi esserlo da capo a piedi, interiormente ed esteriormente, perché l'umanità è la tua *missione*.

Missione – vocazione – compito!

Ciascuno diventa ciò che può diventare. Un poeta nato magari non potrà, a causa delle circostanze sfavorevoli, innalzarsi e creare, dopo i grandi studi necessari a questo scopo, opere *perfettamente compiute*, ma certo sarà un poeta, sia che lavori i campi sia che abbia la fortuna di vivere alla corte di Weimar. Un musicista nato farà della musica, che usi tutti gli strumenti o una semplice canna. Un filosofo nato si affermerà o come filosofo dell'università o come filosofo di villaggio. Un imbecille nato, infine, che tuttavia può essere al tempo stesso un furbastro, giacché queste due qualità spesso si conciliano benissimo (e chi ha studiato avrà avuto probabilmente qualche compagno di scuola di questo tipo), resterà sempre corto di comprendonio, anche se magari è stato addestrato a diventare capufficio oppure lustrascarpe del capufficio. I tonti nati costituiscono indiscutibilmente la classe umana più numerosa. Perché mai nella specie umana non dovrebbero presentarsi

le stesse differenze che sono così lampanti nelle specie animali? Dappertutto c'è chi è più dotato e chi lo è meno.

Tuttavia pochi sono tanto ottusi che non gli si possa far intendere qualche idea. Per questo si considerano generalmente tutti gli uomini capaci di religione. In una certa misura possono essere indirizzati anche verso altre idee, per esempio verso una certa conoscenza musicale, perfino, in qualche misura, verso la filosofia, ecc. A questo scopo si dà un gran da fare tutta la bigotteria della religione, della moralità, della cultura, della scienza, ecc., e i comunisti, per esempio, vogliono render tutto accessibile a tutti con la loro "scuola popolare". Si sente dire che la "grande massa" ha bisogno della religione; i comunisti ampliano quest'affermazione dicendo che non solo la "grande massa", ma tutti sono chiamati a tutto.

Non basta rendere religiosa la grande massa, ora si vuole addirittura che essa si occupi di "tutto ciò che è umano". L'addestramento diviene sempre più generale e comprensivo.

Povere creature che potreste vivere tanto felici saltando a modo vostro e che invece dovete ballare al suono della musica di questi pedagoghi domatori di orsi e produrvi in capriole artistiche che non vi verrebbe mai in mente di fare! E non vi ribellate mai, sebbene vi si intenda sempre in modo diverso da come vorreste voi. No, voi ripetete sempre meccanicamente a voi stessi la domanda che avete sentito porre: "A che cosa sono chiamato? Che cosa *devo* fare?". Basta che vi poniate queste domande e vi farete *dire* e *ordinare* ciò che dovete fare, vi farete prescrivere la *vostra vocazione* oppure ve la ordinerete ed imporrete voi stessi secondo le direttive dello spirito. Ciò comporta, per quel che riguarda la volontà, questo atteggiamento: io voglio ciò che *devo*.

Un uomo non è "chiamato" a nulla e non ha nessun "compito", nessuna "vocazione", così come una pianta o un fiore non hanno una "missione". Il fiore non svolge la sua missione di perfezionarsi, ma impiega tutte le sue forze a godere e a consumare il mondo meglio che può, cioè assorbe tanti succhi della terra, tanta aria dell'etere, tanta luce del sole quanta è in grado di riceverne e di contenerne. L'uccello non vive secondo una missione, ma usa le sue forze quanto può: va a caccia d'insetti e canta come vuole. Ma le forze del fiore e dell'uccello sono assai scarse in confronto a quelle dell'uomo e ben più potenti sono gli interventi nel mondo da parte di un uomo che adopera le proprie forze rispetto a quelli di un fiore o di un animale. Egli non ha una vocazione, bensì forze che si esprimono là dove sono, perché il loro modo di essere consiste unicamente nel loro esternarsi ed esse non possono mai restare inoperose, così come la vita stessa che, se si "fermasse" anche solo un secondo, non sarebbe più vita. Allora si potrebbe esclamare all'uomo: usa la tua forza! Ma questo imperativo verrebbe interpretato come se fosse compito dell'uomo far uso della sua forza. Non è così. Ciascuno utilizza, piuttosto, realmente e in ogni istante, tanta forza quanta ne possiede. Si sente dire talvolta di un vinto che egli avrebbe dovuto tendere di più le sue forze, ma si dimentica che se quando stava per soccombere avesse avuto la forza di tendere le sue forze (per esempio le sue forze vitali), l'avrebbe fatto di sicuro: quello scoraggiamento momentaneo era appunto – impotenza, sia pur di un solo minuto. È certo possibile acuire e moltiplicare le forze, specialmente attraverso la resistenza nemica o l'assistenza amica, ma, quando non vengono adoperate, si può esser certi che esse non ci sono neppure. Si può sprigionare il fuoco da una pietra, ma senza un forte attrito non è

possibile; allo stesso modo anche un uomo ha bisogno di una "spinta".

Proprio per questo, cioè per il fatto che le forze sono già di per sé sempre attive, l'ordine di adoperarle sarebbe superfluo e senza senso. Adoperare le proprie forze non è la *missione* e il compito dell'uomo, ma è la sua *azione* sempre reale e presente. "Forza" è soltanto una parola più semplice per indicare la manifestazione della forza.

Così come questa rosa è fin da principio una vera rosa e questo usignolo è sempre un vero usignolo, allo stesso modo io non sono un "vero uomo" solo se adempio la mia missione e vivo secondo la mia vocazione, ma lo sono da sempre. Il mio primo balbettio è il segno vitale di un "vero uomo", le mie lotte per la vita sono le sue espressioni di forza e il mio ultimo respiro è l'ultimo esaurirsi "dell'uomo".

Il vero uomo non sta nel futuro, quale oggetto a cui anelare, ma è esistente e reale nel presente. Comunque e chiunque io sia, felice o infelice, bambino o anziano, sicuro o dubbioso, desto o addormentato, io lo sono già: sono l'uomo vero.

Ma se io sono *l'*uomo e ho trovato in me quest'essere che l'umanità religiosa descriveva come meta lontana, se l'ho trovato realmente in me, allora anche tutto ciò che è "veramente umano" è *mio proprio*. Ciò che veniva attribuito all'idea dell'umanità appartiene a me. Quella libertà di commercio, per esempio, che l'umanità deve ancora raggiungere e che viene posta come un sogno incantevole in un futuro dorato, io me la prendo già ora come mia proprietà e l'esercito intanto nella forma del contrabbando. Certo, solo pochi contrabbandieri sarebbero capaci di render conto a se stessi in modo così lucido dei motivi delle proprie azioni, ma l'istinto egoistico sostituisce la consapevolezza. La stessa cosa l'ho già mostrata a proposito della libertà di stampa.

Ogni cosa mi appartiene e perciò io recupero ciò che mi vogliono togliere, ma soprattutto recupero in continuazione me stesso, ogni volta che finisco inavvertitamente in soggezione di qualcuno. E anche questa non è una mia missione, ma la mia attività naturale.

Insomma c'è una bella differenza fra il considerarmi il mio punto di partenza o il mio punto di arrivo. Se mi considero in quest'ultimo modo, io non mi possiedo ancora, sono quindi ancora estraneo a me stesso, sono la mia *essenza*, la mia "vera essenza" e questa "vera essenza" a me estranea è un fantasma dai mille nomi che si prende gioco di me. Siccome io non sono ancora io, il mio io è un altro io (per esempio Dio, l'uomo vero, l'uomo veramente religioso o razionale o libero, ecc.).

Ancora lontano da me stesso, io mi divido in due metà, una delle quali, quella non raggiunta e da realizzare, è la vera. L'una, la non vera, deve venir sacrificata: è quella non spirituale; l'altra, la vera, dev'essere l'uomo integrale: è lo spirito. Per questo si afferma: "Lo spirito è la vera essenza dell'uomo" oppure: "L'uomo esiste come uomo solo in spirito". E così ci si butta disperatamente ad acchiappar spiriti, come se in questo modo si potesse prendere *se stessi* e, andando a caccia di sé, si perde di vista se stessi, quali siamo realmente.

E come si rincorre affannosamente il proprio sé non mai raggiunto, così si disprezza la regola dei saggi di prendere gli uomini come sono e li si prende piuttosto come dovrebbero essere, si incita ciascuno a raggiungere il suo io quale dovrebbe essere e si "aspira a fare di tutti uomini ugualmente degni, ugualmente morali o razionali". [Anonimo, *Der Kommunismus in der Schweiz*, Bern 1843, p. 24].

Sì, “se gli uomini fossero come *dovrebbero* essere, come *potrebbero* essere, se tutti gli uomini fossero razionali, se si amassero l’un l’altro come fratelli”, ci sarebbe il paradiso in terra! [*Ibidem*, p. 63]. Ecco: gli uomini sono appunto come devono essere, come possono essere. Ma che cosa devono essere? Certo non più di quello che possono essere! E che cosa possono essere? Ancora una volta non più di quel che – possono essere, cioè di ciò che hanno la facoltà, la forza di essere. Ma è appunto questo che sono in realtà, perché ciò che essi non sono, *non sono capaci* di esserlo: “essere capaci”, infatti, significa – essere realmente. Non si è capaci di niente di ciò che non siamo realmente, non si è capaci di far niente che non si faccia realmente. Un ammalato di cateratta potrebbe forse vedere? Sì, se si facesse operare e se l’operazione avesse buon esito. Ma ora non può vedere, perché non vede. La possibilità e la realtà coincidono sempre. Non si può fare ciò che non si fa, come non si fa ciò che non si può fare.

La singolarità di quest’affermazione scompare, se si considera che le parole “è possibile che, ecc.” non hanno quasi mai altro significato che questo: “Io posso pensare che, ecc.”. Per esempio: “È possibile che tutti gli uomini vivano in modo razionale” significa: “Io posso pensare che tutti gli uomini, ecc. ”. Siccome il mio pensiero non può far sì (e quindi di fatto non fa sì) che tutti gli uomini vivano in modo razionale, ma deve lasciare che siano gli uomini stessi a farlo, la razionalità universale è per me solo pensabile, è una possibilità di pensiero, ma come tale è, nei fatti, una *realtà* che viene chiamata possibilità perché si riferisce a ciò che io non *posso* fare (cioè rendere gli altri razionali). Per quel che ti riguarda, tutti gli uomini potrebbero essere razionali, perché tu non hai niente in contrario, anzi, fin dove si può spingere il tuo pensiero, forse non vedi alcun ostacolo che vi si opponga e così anche nel tuo pensiero non c’è niente contro questa cosa: tu la puoi pensare.

Ma siccome gli uomini non sono però tutti razionali, vuol dire che essi non – possono nemmeno esserlo.

Se una cosa che sembra possibilissima in realtà non è o non succede, si può essere sicuri che c’è qualche ostacolo di mezzo e che quella cosa è – impossibile. Il nostro tempo ha la sua arte, la sua scienza, ecc.: l’arte può essere pessima; ma si può dire che noi meritiamo un’arte migliore e che “potremmo” averla se solo volessimo? Noi abbiamo esattamente l’arte che possiamo avere. La nostra arte attuale è attualmente l’*unica possibile*: per questo è quella reale.

Anche interpretando la parola “possibile” nel senso ancora più limitato di “futuro”, essa mantiene la piena forza del “reale”. Se si dice per esempio: “È possibile che domani sorga il sole”, questo significa soltanto: “Per l’oggi il domani è il futuro reale”, perché è quasi superfluo osservare che un futuro è realmente “futuro” solo se non si è ancora fatto presente.

Ma perché tanto onore per una parola? Se in quest’unico concetto, nella parolina “possibile”, non si nascondesse il più fatale equivoco di millenni, se qui non aleggiasse tutta la schiera di fantasmi degli uomini invasati, non varrebbe davvero la pena di prenderla in esame.

Il pensiero, l’abbiamo appena mostrato, domina il mondo invasato. Bene, la possibilità non è nient’altro che la pensabilità e innumerevoli sono state in ogni tempo le vittime del-

l'orrida *pensabilità*. Era pensabile che tutti gli uomini diventassero razionali, pensabile che riconoscessero Cristo, pensabile che si entusiasmassero per il bene e diventassero morali, pensabile che si rifugiassero tutti in grembo alla Chiesa, pensabile che non meditassero, dicessero o facessero niente di pericoloso per lo Stato, pensabile che fossero sudditi ubbidienti, era insomma pensabile che essi *potessero* essere ciascuna di queste cose; ma siccome era pensabile, se ne deduce che fosse possibile e inoltre, siccome era possibile agli uomini (appunto in questo passaggio sta l'inganno: ciò che io posso pensare, è possibile *agli uomini*), essi *dovevano* essere così, era la loro *missione*; e infine: gli uomini vanno considerati soltanto in riferimento a questa missione, in quanto *prescelti* per questa vocazione, non "come sono, ma come devono essere".

E la conseguenza ulteriore? Non il singolo è l'uomo, ma un *pensiero*, un *ideale* è l'uomo, al quale il singolo non si rapporta neppure come il bambino all'uomo adulto, ma invece come un punto segnato col gesso al punto pensato o come – una creatura finita al creatore eterno o, secondo le idee più recenti, come l'esemplare alla specie. Ecco allora l'esaltazione dell' "umanità", dell'umanità "eterna e immortale" per la cui gloria (*in maiorem humanitatis gloriam*) il singolo deve dar tutto se stesso, considerando suo "vanto imperituro" l'aver fatto qualcosa per lo "spirito dell'umanità".

Così i *pensanti* dominano nel mondo finché dura l'epoca dei preti e dei maestri di scuola e ciò che essi pensano è possibile, ma siccome è possibile, deve venir realizzato. Essi *pensano* per conto loro un ideale d'uomo che per il momento è reale solo nei loro pensieri; ma essi pensano anche la possibilità della sua attuazione, ed è indiscutibile che l'attuazione è realmente – pensabile, giacché è – un'idea.

E tu e io siamo magari persone di cui un Krummacher *penserebbe* che potrebbero ancora diventare buoni cristiani; ma se egli ci volesse "elaborare", gli faremmo vedere ben presto che la nostra conversione al cristianesimo è *pensabile* ma in realtà *impossibile*; se egli continuasse ad ammiccarci con i suoi invadenti *pensieri*, con la sua "buona fede", imparerebbe a sue spese che noi non abbiamo alcun *bisogno* di diventare ciò che non vogliamo affatto diventare.

Ed è sempre la stessa musica, non solo nel campo della religione. "Se tutti gli uomini fossero razionali, se tutti facessero ciò che è giusto, se tutti si lasciassero spingere dall'amore del prossimo, ecc.!". Ragione, giustizia, amore del prossimo, ecc.: ecco ciò che viene proposto agli uomini come loro missione e come scopo della loro attività. E che cosa significa essere razionali? Conoscere se stessi? No! La ragione è un libro pieno di leggi che si rivolgono tutte contro l'egoismo.

La storia è stata finora storia dell'uomo *spirituale*. Dopo l'epoca della sensualità comincia la storia vera e propria, cioè l'epoca della spiritualità, della clericalità, dell'anti-sensualità, della sovrasensibilità, dell'insensatezza. Ecco che l'uomo comincia a voler essere e diventare *qualcosa*. Che cosa? Buono, bello, vero e più precisamente morale, pio, benaccetto, ecc. Egli vuole diventare un "uomo giusto", fare di sé "qualcosa di giusto e di grande". *L*'uomo è il suo scopo, il suo dover essere, la sua destinazione, la sua missione, il suo compito, il suo – *ideale*: egli è per se stesso di là da venire, un aldilà. E *che cos'è* che fa di lui una "brava persona"? Il fatto di essere veritiero, buono, morale, ecc. Ecco che guarda già storto chi

non riconosce lo stesso “che cosa”, non ricerca la stessa moralità, non ha la stessa fede: egli scaccia “i separatisti, gli eretici, i settari, ecc.”.

Non c’è pecora né cane che si sforzi di diventare una “vera pecora” o un “vero cane”; non c’è animale che veda la sua essenza come un compito, cioè come un concetto che deve realizzare. L’animale si realizza vivendo fino in fondo, cioè dissolvendosi, “passando”, e non pretende di essere o di diventare qualcosa d’*altro* da ciò che è.

Voglio forse consigliarvi di imitare gli animali? Io non voglio certo esortarvi a diventare animali, perché si tratterebbe nuovamente di un compito, di un ideale (“Quanto a diligenza, l’ape può farti da maestra”). E lo stesso sarebbe se si richiedesse agli animali di diventare uomini. La vostra natura è una volta per tutte una natura umana, voi siete esseri umani, cioè uomini. Ma proprio perché lo siete già, non avete bisogno di diventarlo. Anche gli animali vengono “addestrati” e un animale addestrato può fare molte cose innaturali. Ma un animale addestrato non è di per sé affatto migliore di un animale naturale e non ci guadagna nulla, anche se per noi è più socievole.

Da sempre si tenta affannosamente di “plasmare” gli uomini in modo da farne “esseri” morali, razionali, pii, umani, ecc., cioè di ammaestrarli. Ma questi tentativi sono sempre naufragati contro lo scoglio della egoità indomabile, della natura propria, dell’egoismo. Coloro che vengono addestrati non raggiungono mai il loro ideale e professano solo *a parole* quei princìpi sublimi, fanno insomma una *professione* di fede. Ma rispetto a questa essi devono “riconoscersi sempre peccatori” nella vita e restano sempre indietro rispetto al loro ideale, sono “uomini deboli” e portano con sé la consapevolezza della “debolezza umana”.

Le cose vanno altrimenti se tu non vai a caccia di un *ideale* che rappresenti la tua “missione”, ma invece ti dissolvi, così come il tempo dissolve ogni cosa. Il dissolvimento non è la tua “missione”, perché è il tuo presente.

Certo, la *cultura*, la religiosità degli uomini li ha resi liberi, ma solo per darli in mano a un nuovo padrone. Ho imparato a domare le mie passioni con la religione, l’ostilità del mondo la vinco con l’astuzia che mi fornisce la *scienza* e non servo neppure alcun uomo: “Io non sono schiavo di alcun uomo”. Ma ecco il resto: “Tu devi ubbidire più a Dio che all’uomo”. Allo stesso modo io sono sì libero dalla determinazione irrazionale per opera dei miei istinti, ma ubbidisco a una padrona: la *ragione*. Io ho conquistato la “libertà spirituale”, la “libertà dello spirito”, ma in questo modo *io* sono finito in soggezione appunto dello *spirito*. Lo spirito mi comanda, la ragione mi guida, essi sono miei padroni e guide. Prevalgono gli “uomini razionali”, i “servitori dello spirito”. Ma se *io* non sono carne, non sono davvero nemmeno spirito. La libertà dello spirito è la mia servitù, perché io sono più che spirito o carne.

La cultura mi ha reso senza dubbio *potente*. Essa mi ha dato potere sopra tutti gli impulsi, sia sugl’istinti della mia natura che sulle pretese e sulla prepotenza del mondo. La cultura mi ha insegnato, dandomene la forza, a non lasciarmi più dominare da alcuna passione, voglia o brama: io ne sono *padrone*; allo stesso modo io divengo grazie alle scienze e alle arti *padrone* del mondo ostile: a me ubbidiscono terra e mare e perfino le stelle mi devono render conto di sé. Lo spirito mi ha reso *padrone*. Ma sullo spirito stesso non ho potere

alcuno. La religione, la cultura m'insegna i mezzi da usare per "vincere il mondo", ma non quelli per dominare *Dio* e diventare suo padrone; Dio, infatti, "è spirito". E lo spirito di cui non posso diventar padrone assume invero le forme più diverse: può chiamarsi Dio oppure spirito del popolo, Stato, famiglia, ragione o anche – libertà, umanità, uomo.

Io accetto con gratitudine ciò che secoli di cultura mi hanno fatto acquisire; non voglio gettar via niente di tutto questo: *io* non ho vissuto invano. L'esperienza di aver potere sulla mia natura e di non dover essere necessariamente schiavo dei miei desideri non deve andar perduta: io ne farò tesoro; l'esperienza di poter dominare il mondo grazie ai mezzi offertimi dalla cultura è stata pagata ad un prezzo troppo caro perché io la possa dimenticare. Ma io voglio ancora di più.

Si chiede che cosa può diventare l'uomo, che cosa può fare, quali beni può procurarsi e si fa passare il bene più alto come sua missione. Come se tutto fosse *per me* possibile!

Se si vede qualcuno perdersi in un vizio, in una passione, ecc. (per esempio nell'affarismo, nella gelosia, ecc.), ecco che lo si vuole salvare da questo invasamento e aiutarlo a "superare se stesso". "Noi vogliamo far di lui un uomo!". Sarebbe proprio bello, ma il fatto è che una nuova forma d'invasamento viene sostituita all'antica. Chi è schiavo dell'avarizia ne viene salvato solo per cadere nelle mani della devozione religiosa, dell'umanitarismo o di qualche altro principio, cioè per venir spostato su un altro *punto fisso*.

Questo spostamento da un punto di vista limitato ad uno superiore si esprime nelle parole: i sensi non devono essere orientati verso ciò che passa, ma soltanto verso ciò che non passa, non verso il temporale, ma verso l'eterno, l'assoluto, il divino, il puramente umano, ecc. – insomma verso lo *spirito*.

Ci si accorse ben presto che non era indifferente che cosa si avesse a cuore o di che cosa ci si occupasse; si riconobbe l'importanza dell'*oggetto*. Un oggetto più elevato della particolarità delle cose è l'*essenza* delle cose; anzi, l'essenza è la sola cosa in esse che può esser pensata e appartiene agli uomini *pensanti*. Perciò non indirizzare più i tuoi *sensi* verso le *cose*, ma i tuoi *pensieri* verso l'*essenza*. "Beato chi non vede eppure ha fede!", cioè beato *chi pensa*, perché ha a che fare con cose invisibili e ci crede. Eppure anche un oggetto del pensiero che ha costituito per secoli un tema di discussione essenziale è ormai diventato tanto indifferente che "non vale la pena di parlarne". Ce ne siamo accorti, eppure si è voluto lo stesso tener sempre sott'occhio un'importanza dell'oggetto valida di per sé, un suo valore assoluto, come se non fosse veramente la bambola la cosa più importante per il bambino o il Corano per il turco. Finché io non sono per me l'unica cosa importante, è indifferente quale sia l'oggetto su cui si fa tanto scalpore tirandone in ballo l' "essenza metafisica" e soltanto un mio *delitto* (piccolo o grande) nei suoi confronti ha valore. Il grado della mia dipendenza e sottomissione indica la mia posizione di sudditanza, il grado del mio peccato rivela la misura della mia propria individualità.

Ma alla fin fine bisogna pur sapersi "togliere di testa" tutto quanto, se non altro per potersi – addormentare. Niente può occuparci se *noi* non ce ne occupiamo: l'ambizioso non può liberarsi dei suoi progetti superbi e il timorato di Dio non può liberarsi del pensiero di Dio; mania e possessione vengono a coincidere.

Realizzare la propria essenza o voler vivere in modo conforme al proprio concetto (il che significa per chi crede in Dio vivere in modo "pio", ma per chi crede nell'umanità vivere in modo "umano") è un compito che solo l'uomo sensuale e peccatore può proporsi, cioè l'uomo che è tormentato dalla scelta fra la felicità dei sensi e la pace dell'anima, l'uomo che è un "povero peccatore". Il cristiano non è nient'altro che un uomo sensuale il quale, conoscendo il sacro e sapendo di violarlo, vede in sé un povero peccatore: la sensualità come "peccaminosità" è la coscienza cristiana, è il cristiano stesso. Se ormai i moderni non parlano più, negli ultimi tempi, di "peccato" e di "peccaminosità", ma in compenso l' "egoismo", l' "amore di sé", l' "interesse personale" e simili danno loro un gran da fare, se il diavolo è stato tramutato nel "mostro inumano" o nell' "egoista", si può forse dire che il cristiano esiste meno di prima? Non è forse rimasto il vecchio dissidio fra bene e male, non è rimasto un giudice sopra di noi, cioè l'uomo, non è rimasta una vocazione, cioè la vocazione di diventare veri uomini? Se non la si chiama più "vocazione", ma "compito" o anche "dovere", questo cambiamento di nome è opportuno, perché "l'uomo", a differenza di Dio, non è un essere personale e quindi non può "chiamare" nessuno; ma, nome a parte, la cosa resta la stessa.

Ognuno ha un rapporto con gli oggetti e in realtà ognuno si rapporta ad essi in modo diverso. Scegliamo come esempio il libro col quale milioni di persone per due millenni hanno avuto un rapporto: la Bibbia. Che cos'è, che cos'è stata per ciascuno? Semplicemente ciò che ciascuno *ne faceva.* Per chi non se ne fa nulla, non è proprio nulla, per chi la usa come amuleto ha solo il valore e il significato di un mezzo magico, per chi, come i bambini, la usa per giocarci, non è che un giocattolo, ecc.

Ma ecco che il cristianesimo pretende che essa debba *essere per tutti la stessa cosa*, vale a dire il libro sacro o la "Sacra Scrittura". Ciò significa pretendere che l'idea del cristiano venga condivisa anche dagli altri e che nessuno si rapporti in modo diverso a quell'oggetto. In questo modo si distrugge l'aspetto individuale del rapporto e si fissa un senso e un modo di sentire come il "*vero*", come il "solo vero". Negandomi la libertà di far della Bibbia ciò che voglio, si ostacola in generale la mia libertà d'azione, sostituendovi la costrizione di un'idea o di un giudizio. Chi giudicasse la Bibbia un errore millenario dell'umanità giudicherebbe – *da delinquente.*

In realtà il bambino che fa a pezzi la Bibbia o ci gioca oppure il primitivo inca Atahualpa che se l'avvicina all'orecchio e poi la getta via con disprezzo perché resta muta giudicano la Bibbia non meno del prete che l'esalta come "Parola di Dio" o del critico che la chiama "opera degli uomini". Il modo in cui trattiamo le cose, infatti, dipende da ciò che ci *piace,* dal nostro *arbitrio*: noi le usiamo come *vogliamo* o, per essere più precisi, le usiamo come *possiamo.* Perché i preti strillano quando vedono che Hegel e i teologi speculativi traggono pensieri speculativi dal contenuto della Bibbia? Proprio perché essi ne fanno quel che vogliono, ossia "procedono arbitrariamente".

Ma siccome noi tutti ci dimostriamo arbitrari nel trattare gli oggetti, cioè li trattiamo come meglio ci *piace*, a nostro *piacimento* (niente piace tanto al filosofo quanto poter rintracciare dappertutto un' "idea", così come al timorato di Dio piace farsi Dio amico con tutti i mezzi possibili, per esempio considerando sacra la Bibbia), così da nessuna parte

troviamo un arbitrio tanto violento, una prepotenza tanto terribile e una costrizione tanto assurda come appunto in questo campo del nostro – *proprio arbitrio*. Se *noi* procediamo arbitrariamente, prendendo come ci pare gli oggetti sacri, perché rinfacciare poi agli spiriti bigotti il fatto che essi ci prendono, *a modo loro*, altrettanto arbitrariamente, giudicandoci magari degni del rogo o di un'altra punizione, per esempio della – censura?

Un uomo fa delle cose ciò che egli è; "il mondo ti guarda come tu lo guardi". È facile sentirsi dire che il mondo va guardato in modo "giusto", con occhi "puri", ecc. Come se il bambino non guardasse la Bibbia in modo "giusto" e "puro", quando se ne fa un giocattolo! È per esempio Feuerbach a darci quel saggio avvertimento. Si guardano le cose nel modo giusto solo quando se ne fa ciò che si *vuole* (per "cose" intendiamo qui in generale "oggetti", "enti", come Dio, il nostro prossimo, una persona amata, un libro, un animale ecc.). E perciò l'aspetto primario non sono le cose e la loro concezione, ma io stesso, la mia volontà. Si *vuole* tirar fuori dei pensieri dalle cose, si *vuole* scoprire la ragione nel mondo, si *vuole* scoprirne la sacralità, perciò tutto questo verrà trovato. "Chi cerca trova". Sono *io* a decidere *ciò che* voglio cercare: io voglio, per esempio, trarre dalla Bibbia motivi di edificazione e li troverò; io voglio leggere ed esaminare a fondo la Bibbia: ne ricaverò un rigoroso apprendimento critico – in proporzione alle mie forze. Io scelgo da me l'oggetto del mio desiderio e appunto scegliendo mi rivelo – arbitrario.

A ciò si riconnette la concezione secondo cui ogni giudizio che io pronuncio su un oggetto è *creatura* della mia volontà e questa concezione m'indica ancora che io non mi perdo nella *creatura*, nel giudizio, ma resto il *creatore*, il giudice, e continuo incessantemente la mia opera di creazione. Tutti i predicati degli oggetti sono mie affermazioni, miei giudizi, mie – creature. Se essi vogliono staccarsi da me ed essere qualcosa per sé o addirittura impormisi, io non devo far altro che richiamarli al più presto nel loro nulla, cioè in me, nel creatore. Dio, Cristo, la Trinità, la moralità, il bene, ecc., sono creature di questo tipo, delle quali io devo permettermi di dire non solo che sono verità, ma anche che sono illusioni. Come ho voluto e decretato una volta la loro esistenza, così voglio poter volere anche la loro non-esistenza; non posso permettere che esse crescano, per così dire, sulla mia testa, non posso avere la debolezza di farne qualcosa di "assoluto", col che esse diventerebbero eterne e non sottostarebbero più al mio potere e alla mia determinazione. In questo modo cadrei vittima del *principio di stabilità*, il vero principio di vita della religione, la quale si dà da fare per creare "santuari intoccabili", "verità eterne", insomma qualcosa di "sacro" e per sottrarti ciò che è *tuo*.

L'oggetto ci trasforma in ossessi, nella sua forma sacra non meno che in quella profana, come oggetto sovrasensibile non meno che come oggetto sensibile. Desiderio e mania hanno di mira sia l'una sia l'altra cosa: l'avidità di denaro e la nostalgia del paradiso sono allo stesso livello. Quando gli illuministi volevano conquistare la gente al mondo sensibile, Lavater predicava la nostalgia per l'invisibile: c'è chi vuol *commuovere* gli uomini e chi vuole *smuoverli*.

Il modo di concepire gli oggetti varia moltissimo da persona a persona, così come Dio, Cristo, il mondo, ecc., vennero e vengono concepiti nelle maniere più differenti. In questo campo ciascuno è uno che "pensa diversamente" e dopo battaglie sanguinose siamo

giunti finalmente a ottenere che opinioni contrapposte su di un solo e medesimo oggetto non vengano più condannate a morte come eresie. Quelli che “pensano diversamente” si sopportano. Ma perché mai io dovrei limitarmi a pensare soltanto in modo diverso su una cosa, perché non portare il pensare diversamente fino al suo estremo, non opinando cioè più niente della cosa, pensando il suo niente, schiacciandola? Allora la *concezione* trova la sua fine, perché non c’è più niente da concepire. Perché mai dovrei poter dire: “Dio non è Allah, non è Brahma, non è Yahweh, ma è – Dio” e non invece: “Dio non è niente altro che un’illusione”? Perché mi si marchia d’infamia se *nego* l’esistenza di Dio? Perché si pone la creatura al di sopra del creatore (“Essi onorano e servono la creatura più del creatore”) [*Romani*, 1, 25] e si ha bisogno di un *oggetto che domini*, affinché il soggetto serva come un bravo *suddito.* Io devo *sotto*mettermi all’assoluto, lo *devo.*

Col “regno dei pensieri” il cristianesimo ha raggiunto la sua perfezione: il pensiero è quell’interiorità in cui tutte le luci del mondo si spengono, ogni esistenza perde la sua esistenza e l’uomo interiore (il cuore, la mente) è il tutto in tutto. Questo regno dei pensieri è in attesa della redenzione, è in attesa, come la Sfinge, della parola di Edipo, che sciolga l’enigma, perché possa finalmente trovare la sua morte. *Io* sono il distruttore della sua sussistenza, perché nel regno del creatore esso non forma più un regno a sé, uno Stato nello Stato, bensì una creatura prodotta dalla mia – *assenza di pensieri.* Soltanto se uniti al mondo irrigidito, *pensante*, il mondo cristiano, il cristianesimo e la religione stessa potranno sprofondare; solo se i pensieri se ne andranno non ci saranno più fedeli. Il pensiero è per chi pensa un “lavoro sublime, un’attività santa” e si fonda su una *fede* ferma, la fede nella verità. Santa attività è dapprima la preghiera, poi questa santa “meditazione” trapassa in un “pensiero” razionale e discorsivo, che tuttavia continua ad avere nella “santa verità” il suo irremovibile fondamento di fede ed è soltanto una macchina prodigiosa che lo spirito della verità predispone in modo da potersene servire. Il libero pensiero e la libera scienza *mi* occupano – non sono *io* che liberamente me ne occupo: libero è il pensiero che mi occupa –; mi fanno riflettere sul cielo e sulle realtà celesti ossia sul “divino”, cioè, a dire il vero, sul mondo e sul mondano, dunque appunto su un “altro” mondo; non è che un rovesciamento e una trasposizione del mondo, un occuparsi dell’*essenza* del mondo e perciò di un mondo *alla rovescia*, perciò *una pazzia.* Chi pensa è cieco nei confronti dell’immediatezza delle cose e incapace di padroneggiarle: non mangia, non beve, non gode, perché il mangiatore e il bevitore non è mai pensatore, anzi chi pensa dimentica di mangiare e di bere, non si preoccupa di sopravvivere, di trovarsi il cibo, ecc.: egli dimentica ogni cosa per il suo pensiero, così come chi prega dimentica pure ogni cosa per la sua preghiera. Perciò egli appare al vigoroso figlio della natura come un tipo stravagante e un po’ *matto*, come un *folle*, seppure lo consideri santo, come facevano gli antichi. Il libero pensiero è pazzia furiosa, perché è *puro movimento dell’interiorità*, è opera soltanto dell’*uomo interiore*, che guida e regola il resto dell’uomo. Lo sciamano e il filosofo speculativo sono il germoglio più basso e quello più alto sulla scala dell’uomo *interiore*, del – mongolo. Lo sciamano e il filosofo lottano con fantasmi, demoni, *spiriti* e dèi.

Completamente differente da questo *libero* pensiero è il pensiero *proprio*, il *mio* pensiero, un pensiero che non mi guida, ma è guidato (e continuato o interrotto) da me, sempre a mio

piacimento. Questo pensiero proprio differisce dal libero pensiero in modo simile a come la sensualità mia propria, che io soddisfo a piacimento, differisce dalla sensualità libera, indomita, a cui soggiaccio.

Feuerbach insiste in continuazione, nei *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, sull'*essere*. Ma a questo modo egli rimane all'interno dell'astrazione, nonostante la sua polemica contro Hegel e la filosofia assoluta; "l'essere", infatti, è astrazione, come pure "l'io". Ma *io sono* non soltanto astrazione, bensì il tutto in tutto, quindi anche l'astrazione o il niente, io sono tutto e niente, io non sono un puro pensiero, ma sono però pieno di pensieri, un mondo di pensieri. Hegel condanna ciò che mi è proprio, ciò che è mio personale [*das Meinige*] – l' "opinione" [*die Meinung*]. Il "pensiero assoluto" è quel pensiero che dimentica di essere *mio*, dimentica che sono *io* a pensare e che esso esiste solo attraverso di *me*. Ma se io mi rimangio ciò che è mio, ne sono padrone, esso non è che una mia opinione personale che io posso *cambiare* ad ogni momento, cioè annientare, ritirare in me e dissolvere. Feuerbach pensa di battere il "pensiero assoluto" di Hegel con l'*essere, che non si può superare*. Ma l'essere viene superato, in me, esattamente come il pensiero. È *mio* così come il pensiero è *mio*.

Su questa strada Feuerbach arriva naturalmente solo a dimostrare il fatto banalissimo che io ho bisogno, per ogni cosa, dei *sensi*, ossia non posso fare completamente a meno di questi organi. Certo, io non posso pensare se non esisto materialmente, come essere dotato di sensibilità. Ma, per pensare come per percepire, dunque sia per un'attività astratta sia per un'attività sensoriale, io ho bisogno innanzitutto di *me stesso*, e precisamente di me come questo essere perfettamente determinato, di me come questo *unico*. Se io non fossi questo unico, per esempio Hegel, non concepirei il mondo come lo concepisco, non ne trarrei quel sistema filosofico che proprio io in quanto Hegel ne traggo, ecc. Io avrei certamente i miei sensi come ogni altro uomo, ma non ne farei l'uso che ne faccio.

Così Feuerbach rinfaccia a Hegel [L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich-Winterthur 1843, pp. 47 e sgg.] di abusare della lingua, intendendo alcune parole in modo diverso da quello della coscienza comune, eppure fa egli stesso il medesimo errore, dando alla parola "sensibile" un significato così alto che è al di fuori dell'uso comune. Così si legge alle pagine 68-69: "Sensibile non significa profano, privo di pensieri, a portata di mano, immediatamente evidente". Ma se significa invece: sacro, ricco di pensieri, nascosto, comprensibile solo attraverso mediazioni – bene, allora non è più ciò che si chiama "sensibile". Sensibile è solo ciò che è per *i sensi*; ciò che invece può essere goduto solo da chi gode con *più* che con i sensi, da chi va oltre il piacere dei sensi e la percezione sensibile, può essere tutt'al più mediato o trasmesso dai sensi, cioè i sensi possono costituire una *condizione* per arrivarci, ma non è più qualcosa di sensibile. Qualsiasi oggetto sensibile, una volta che lo concepisco, cessa di essere tale, sebbene possa aver di nuovo effetti sui sensi, per esempio eccitando i miei umori e il mio sangue.

Va benissimo che Feuerbach riporti in onore la sensibilità, e quindi la sensualità, ma egli non riesce a farlo se non rivestendo il materialismo della sua "filosofia nuova" con le spoglie dell'idealismo finora imperante, con il retaggio della "filosofia assoluta". Se è ben difficile poter convincere la gente che l'uomo può vivere di puro "spirito", senza pane, sarà

difficile farle credere che l'uomo è già tutto come essere sensuale, sensibile, che in questo, dunque, sono già compresi gli aspetti spirituali, ideali, ecc.

Con l'*essere* non si giustifica proprio niente. Il pensato *è* altrettanto del non-pensato, la pietra sulla strada *è* e la mia rappresentazione della pietra *è* essa pure. Ambedue sono, ma in *spazi* diversi: la prima nello spazio esterno, la seconda nella mia testa, in *me*; io, infatti sono uno spazio come lo è la strada.

Coloro che appartengono a una corporazione o hanno un privilegio non sopportano alcuna libertà di pensiero, cioè nessun pensiero che non venga dal "dispensatore di ogni bene", si chiami poi questo dispensatore Dio, papa, Chiesa o altrimenti. Se qualcuno ha dei pensieri illeciti, dovrà dirlo in un orecchio al suo confessore e lasciarsi imporre da questi le mortificazioni necessarie perché il libero pensiero alla fine soccomba come uno schiavo fustigato a sangue. Lo spirito di corpo impedisce anche in un altro modo il sorgere di liberi pensieri: col mezzo efficacissimo di una saggia educazione. Se a uno sono stati inculcati come si deve i princìpi della morale, egli non si libererà mai più dei concetti morali, e furto, spergiuro, imbroglio e simili resteranno per lui idee fisse contro cui non lo proteggerà nessuna libertà di pensiero. Egli ha avuto queste idee "dall'alto" e ci si tiene ben stretto.

Le cose stanno altrimenti per coloro che hanno una concessione o una licenza. Ognuno deve poter avere e potersi fare le idee che vuole. Se egli ha, per così dire, la licenza o la concessione di una certa capacità di pensiero, non ha bisogno di alcun *privilegio*. Ma siccome "tutti gli uomini sono razionali", ognuno può mettersi in testa liberamente tutte le idee che vuole e avere una ricchezza ideale più o meno preziosa a seconda della licenza rappresentata dalle sue doti naturali. Ora ci viene ricordato che "bisogna rispettare tutte le opinioni e le convinzioni", che "Ogni convinzione è legittima", che bisogna essere "tolleranti nei confronti delle idee altrui", ecc.

Ma "i vostri pensieri non sono i miei pensieri e le vostre vie non sono le mie vie". O piuttosto io voglio dire il contrario: i vostri pensieri sono pensieri *miei* con i quali faccio quel che voglio e che abbatto senza pietà: essi sono mia proprietà e io, se ne ho voglia, li distruggo. Per distruggere e mandare all'aria le vostre idee, io non sto certo ad aspettare prima il vostro permesso. Non m'importa niente che voi pure chiamate "vostre" queste idee: esse restano lo stesso mie e il modo in cui voglio trattarle è *cosa mia*, e non una pretesa infondata. Può darsi che mi piaccia lasciarvi i vostri pensieri, e allora tacerò. Credete che le idee svolazzino libere come uccelli e che, quando uno ne acchiappa qualcuna, possa poi farla valere contro di me come sua proprietà intoccabile? Ciò che mi vola intorno è tutto – mio.

Credete di aver tutte per voi le vostre idee e di non esserne responsabili verso nessuno, oppure, come dite voi, di doverne rendere conto solo a Dio? No! Le vostre idee, piccole e grandi, mi appartengono e io le tratto come più mi piace.

Un pensiero è veramente mio *proprio* solo se io non esito in nessun momento a metterlo in pericolo di morte, se io non ho da temere, nella sua perdita, una *perdita per me*, una perdita di me. Un pensiero è veramente mio proprio se io lo posso sì sottomettere, ma esso non può mai sottomettere me o rendermi strumento fanatico della sua realizzazione.

La libertà di pensiero esiste dunque se io posso avere tutti i pensieri possibili, ma essi sono davvero mia proprietà solo se non possono diventare miei padroni e dominatori. Nell'epoca della libertà di pensiero *dominano* i pensieri (le idee); ma se io ne faccio mia proprietà, essi diventano mie creature.

Se la gerarchia non fosse penetrata così profondamente nell'animo da togliere all'uomo il coraggio di avere davvero pensieri liberi, magari contrari al desiderio di Dio, si considererebbe la libertà di pensiero un'espressione altrettanto priva di significato della "libertà di digerire".

Secondo l'opinione di chi appartiene a una corporazione il pensiero mi viene *dato*, secondo quella dei liberi pensatori *io ne vado in cerca*. Nel primo caso la *verità* è già stata trovata ed è già reale e io devo solo riceverla dalla grazia del suo dispensatore; nel secondo caso la verità va ricercata ed è una meta lontana e futura che io devo aspirare a raggiungere.

In entrambi i casi la verità (il pensiero vero) è al di fuori di me ed io cerco di *ottenerla* o in regalo (per grazia) o conquistandola (per merito). Nel primo caso, dunque, la verità è un *privilegio*, nel secondo, invece, a tutti è *concesso* percorrere il sentiero che ad essa conduce, e né la Bibbia, né il Santo Padre, né la Chiesa né altri sono in possesso della verità, di cui invece si può entrare in possesso – speculando.

Sia i sostenitori della prima che della seconda concezione non sono *proprietari* della verità: essi l'hanno *in feudo* (infatti il "Santo Padre", per esempio, non è un unico; come unico egli è questo Sisto, Clemente, ecc., ma egli non ha la verità in quanto Sisto, Clemente, ecc., ma in quanto "Santo Padre", cioè in quanto spirito), oppure, nel secondo caso, è un ideale al quale tutti possono aspirare. Come feudo, la verità è per pochi (i privilegiati), come ideale la verità è per tutti (quelli che hanno la licenza).

La libertà di pensiero significa dunque che noi vaghiamo tutti, in realtà, in mezzo alle tenebre e sulla via dell'errore, ma che ciascuno può tuttavia avvicinarsi *alla verità* e con ciò porsi nella retta via. ("Tutte le strade portano a Roma, in capo al mondo, ecc."). La libertà di pensiero significa dunque precisamente che il pensiero vero non mi *appartiene*; se mi appartenesse, infatti, chi potrebbe tenermene lontano?

Il pensiero è diventato completamente libero e ha stabilito un insieme di verità alle quali *io* devo adattarmi. Esso cerca di perfezionarsi in un *sistema* dandosi uno "statuto" assoluto. Per quel che riguarda lo Stato, per esempio, esso va in cerca dell'idea fino a scoprire lo "Stato di ragione", che io devo accettare contento; per quel che riguarda l'uomo (antropologia), ne va in cerca finché non ha "trovato l'uomo".

Chi pensa si differenzia da chi crede solo perché crede *a molte più cose* del secondo, il quale, dal canto suo, pensa assai meno, avendo già la sua fede (i suoi articoli di fede). Chi pensa ha mille articoli di fede in cui credere; a chi crede, invece, ne bastano molti meno; ma il primo sa trovare una *connessione* per i suoi princìpi e considera appunto questa connessione come criterio della loro validità. Se questo o quel punto non si accorda col resto, egli lo elimina senz'altro.

I pensatori hanno le loro massime, che sono perfettamente parallele a quelle dei credenti. Invece di: "Non distruggere ciò che deriva da Dio", si ha: "Ciò che deriva dalla *verità* è

vero"; invece di "Rendete onore a Dio" – "Rendete onore alla verità". Ma per me è proprio indifferente che sia Dio o la verità a vincere: prima di tutto sono *io* che voglio vincere.

Come sarebbe pensabile, d'altronde, una "libertà illimitata" all'interno dello Stato o della società? Lo Stato può certamente proteggere qualcuno contro gli altri, ma non può affatto esporsi al pericolo di una libertà smisurata, di una cosiddetta licenza sfrenata. Per lo Stato "libertà d'insegnamento" significa dunque soltanto che chiunque insegni come vuole lo Stato (o, per essere più chiari, come vuole il potere) ha la sua approvazione. I concorrenti devono quindi tener conto di ciò che vuole lo Stato, perché è questo che importa. Se il clero, per esempio, ha un volere diverso da quello dello Stato, si esclude da sé dalla *concorrenza* (così in Francia). I limiti che lo Stato pone necessariamente a tutti i concorrenti e a ciascuno di essi vengono chiamati "controllo e sorveglianza dello Stato". Quest'ultimo, limitando debitamente la libertà d'insegnamento, pone al tempo stesso un limite alla libertà di pensiero, perché gli uomini di solito non sottopongono alla critica del pensiero ciò che i loro maestri non hanno messo in discussione.

Ecco quel che dice il ministro Guizot [Camera dei Pari, 25 aprile 1844.]: "La grande difficoltà del tempo presente è *la guida e il dominio dello spirito*. Una volta era la Chiesa ad adempiere questa missione, ma ormai la sua opera non è più sufficiente. È dall'università che dobbiamo attenderci questo grande servizio: essa non mancherà di rendercelo. Noi, come *governo*, abbiamo il dovere di sostenerla in questo compito. La carta costituzionale vuole la libertà di pensiero e la libertà di coscienza". In favore della libertà di pensiero e di coscienza il ministro esige dunque "la guida e il dominio dello spirito".

Il cattolicesimo chiamava a giudizio il candidato davanti al foro ecclesiastico, il protestantesimo davanti al foro del cristianesimo biblico. Si farebbero ben pochi passi in avanti portandolo di fronte al foro della ragione, come vuole per esempio Ruge. [A. Ruge, *Bruno Bauer und die Lehrfreiheit*, in *Anekdota*, *op. cit.*, I, p. 120]. In sostanza fa assai poca differenza che l'*autorità sacra* sia la Chiesa o la Bibbia o la ragione (alla quale peraltro si appellavano già Lutero e Hus).

Il "problema del nostro tempo" non può risolversi se lo si pone così: la legittimità appartiene a un ente generale o solo a un qualcosa di singolo? È un'entità generale come lo Stato, la legge, la morale, l'eticità, ecc., a possedere la legittimità o è l'individualità singola? Il problema si può risolvere solo se non ci si pone più la questione in termini di "diritto" e non si conduce semplicemente una battaglia contro il "privilegio". Una libertà d'insegnamento "razionale" che "riconosca solo la coscienza della ragione" [*Anekdota*, *op. cit.*, vol. I, p. 127.] non ci conduce alla meta: noi abbiamo bisogno, piuttosto, di una libertà d'insegnamento *egoistica*, adatta a ogni individualità, nella quale *io* divenga *percepibile* e mi possa manifestare senza impedimenti. Solo questa *percepibilità* di me stesso è vera "ragione", anche se io sono magari del tutto irrazionale; rendendomi percepibile agli altri e a me stesso, io sarò oggetto di godimento e insieme di consumo per me e per gli altri a un tempo.

Che guadagno ci sarebbe se ora fosse libero l'io razionale, così come prima era libero l'io ortodosso, ligio, morale, ecc.? Si tratterebbe di una libertà mia?

Se io sono libero come "io razionale", è l'aspetto razionale in me o la ragione a essere libera: questa libertà della ragione o libertà del pensiero è sempre stata l'ideale del mondo

cristiano. Si voleva liberare il pensiero (e anche la fede è, come si è detto, pensiero, così come il pensiero è fede), si volevano liberare gli uomini del pensiero, cioè sia i credenti sia i razionali dovevano essere liberi, per gli altri la libertà era impossibile. Ma la libertà di chi pensa è la "libertà dei figli di Dio" e al tempo stesso la più spietata – gerarchia, il dominio del pensiero: *io*, infatti, ne cado vittima. Se i pensieri sono liberi, io sono loro schiavo, non ho alcun potere su di essi e ne vengo dominato. Ma io voglio pensare, voglio essere ricco di pensieri ma al tempo stesso senza pensieri e piuttosto della libertà di pensiero voglio tenermi la spensieratezza.

Se si tratta d'intendersi e di comunicare con gli altri, io posso ovviamente far uso solo dei mezzi *umani*, di cui dispongo perché io sono anche uomo, oltre ad essere me stesso. E in realtà solo *in quanto uomo* ho dei pensieri, in quanto io, invece, sono al tempo stesso *privo di pensieri*, *spensierato*. Chi non sa sbarazzarsi di un pensiero è, in questo, *solo* uomo, è schiavo del *linguaggio*, di questa istituzione umana, di questo tesoro di idee *umane*. Il linguaggio o "la parola" ci tiranneggiano nel modo più brutale perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse*. *Osserva* per una volta te stesso mentre pensi e ti accorgerai che puoi procedere nei tuoi pensieri solo perché resti ad ogni istante senza pensieri e senza parole. Non solo, per esempio, nel sonno, ma persino nella più profonda concentrazione del pensiero, tu sei senza pensiero e senza parole, anzi: sei così soprattutto allora. E solo grazie a quest'assenza di pensieri, a questa misconosciuta "libertà di pensiero", ossia libertà dal pensiero, tu appartieni a te stesso. Solo partendo da essa arrivi a usare il linguaggio come *proprietà* tua.

Se il pensiero non è il *mio* pensiero, esso è soltanto lo svolgimento di un'idea già pensata, è lavoro da schiavi o lavoro da "servi della parola". L'inizio del mio pensiero, infatti, non è un pensiero, ma sono io stesso, e perciò io sono anche la meta, così come tutto il suo sviluppo non è che uno sviluppo del mio godimento di me stesso; per il pensiero libero o assoluto, invece, l'inizio è il pensiero stesso ed esso si tormenta cercando, per cominciare, l' "astrazione" più alta (per esempio l'essere). Appunto questa astrazione o quest'idea viene poi svolta e articolata.

Il pensiero assoluto è il compito [*die Sache*] dello spirito umano e quest'ultimo è uno Spirito Santo. Questo pensiero è perciò compito dei preti, i quali "hanno il senso di queste cose", pensano agli "interessi più alti dell'umanità", allo "spirito".

Per il credente le verità sono una cosa *già sistemata*, un dato di fatto; per il libero pensatore sono una cosa che deve ancor venire *sistemata*. Il pensiero assoluto può essere agnostico quanto vuole, ma c'è un limite ineliminabile: esso crederà pur sempre alla verità, allo spirito, all'idea e alla sua vittoria finale: esso non pecca contro lo Spirito Santo. Ma ogni pensiero che non pecca contro lo Spirito Santo è fede negli spiriti o nei fantasmi.

Io non posso rinunciare a pensare, come non posso rinunciare ad avere percezioni sensibili; non posso rinunciare né all'attività dello spirito né a quella dei sensi. Come la percezione è il nostro senso per le cose, così il pensiero è il nostro senso per le essenze (pensieri). Le essenze hanno la loro esistenza in ogni elemento sensibile, in particolare nella parola. La potenza delle parole segue quella delle cose: prima si viene costretti con la verga, poi con la persuasione. Il potere delle cose abbatte il nostro coraggio e vince il nostro spirito, ma

di fronte al potere della parola persuasiva anche la tortura e la spada diventano impotenti. Maestri della persuasione sono i preti, i quali si oppongono a ogni seduzione di Satana.

Il cristianesimo tolse alle cose di questo mondo soltanto la loro invincibilità, rendendoci indipendenti da esse. Allo stesso modo io mi sollevo al di sopra delle verità e del loro potere: come sono superiore al dominio dei sensi, così sono anche superiore alla verità. *Di fronte a me* le verità sono altrettanto comuni e indifferenti delle cose: esse non mi trascinano e non mi entusiasmano. Non c'è neppure una verità – né il diritto né la libertà né l'umanitarismo né altre – che abbia di fronte a me una qualche consistenza e alla quale io mi sottometta. Esse sono *parole*, nient'altro che parole, così come per il cristiano le cose non sono che "cose vane". Nelle parole e nelle verità (ogni parola è una verità, così come Hegel afferma che è impossibile *dire* una bugia) non c'è alcuna salvezza per me, così come non c'è per il cristiano nelle cose vane. Come le ricchezze di questo mondo non mi rendono felice, così anche le verità. La storia della tentazione non è più rappresentata da Satana, ma dallo spirito, e questo non ci seduce con le cose di questo mondo, ma con i pensieri su di esse, con lo "splendore dell'idea".

Insieme ai beni mondani vanno svalutati anche tutti i beni sacri.

Le verità sono frasi fatte, modi di dire, parole (lñgoj); disposte in connessione, ossia ordinate in un sistema, esse formano la logica, la scienza, la filosofia.

Per pensare e per parlare io ho bisogno di verità e di parole, così come per mangiare ho bisogno di cibi; senza di esse non posso né pensare né parlare. Le verità sono pensieri degli uomini, concretizzate in parole e perciò tanto reali come le altre cose, sebbene esse esistano solo per lo spirito, ossia per il pensiero. Esse sono istituzioni umane e creature umane, e se anche le si fa passare per rivelazioni divine, mantengono per me un carattere di estraneità, anzi, anche come mie creature esse mi vengono già rese estranee subito dopo che le ho create.

L'uomo cristiano è il fedele del pensiero, che crede nell'autorità suprema dei pensieri e vuole che i pensieri, i cosiddetti "princìpi", dominino. Parecchi, è vero, sottopongono a un esame critico ogni pensiero, prima di farsene dominare, ma in questo somigliano al cane che annusa la gente per riconoscere a fiuto il suo padrone: essi vanno sempre in cerca di un'idea *dominante.* Il cristiano può riformare e rivoluzionare quanto vuole, può distruggere concetti che hanno dominato per secoli, ma egli cercherà sempre un nuovo "principio" o un nuovo signore e dominatore, vorrà sempre istituire una verità più alta o "più profonda", stabilire un nuovo culto, proclamare ancora una volta uno spirito chiamato a dominare, imporre a tutti una *legge.*

Se c'è anche una sola verità a cui l'uomo deve dedicare la sua vita e le sue forze, poiché egli è uomo, vorrà dire che egli sarà soggetto a una regola, a un dominio, a una legge, ecc.: sarà a servizio. Verità di tal genere sono, per esempio, l'uomo, l'umanitarismo, la libertà, ecc.

Invece si può dire così: se tu vuoi continuare a occuparti del pensiero, questo è affar tuo; ma sappi che *se* vuoi realizzare qualcosa di grande nel campo del pensiero, ti troverai di fronte molti problemi difficili e non potrai procedere se non riuscirai a risolverli. Non sei dunque affatto obbligato o chiamato a occuparti di pensieri (idee, verità), ma, se lo vuoi,

farai bene a trarre partito dai contributi che altri, impiegando tutte le loro forze, hanno già dato per affrontare questi difficili oggetti.

Così chi vuole pensare ha certo un compito che *egli* si assegna, consapevolmente o no, proprio per questa sua volontà, ma il compito di pensare o di credere non l'ha nessuno. – Nel primo caso si può dire: tu non ti spingi abbastanza avanti, hai un interesse limitato e confuso, non vai a fondo della cosa, insomma non la padroneggi completamente. D'altro canto, quale che sia il punto dove arrivi, esso è pur sempre un traguardo e non sei affatto chiamato a procedere: puoi fare come vuoi o puoi. È come per un altro lavoro, che puoi interrompere se ti passa la voglia di farlo. Allo stesso modo, se tu non puoi più *credere* a una cosa, non devi costringerti a crederci o a occupartene come se si trattasse di una verità di fede, come fanno i teologi e i filosofi, ma puoi senz'altro non interessartene più e lasciarla perdere. Gli spiriti bigotti ti diranno certamente che questa tua mancanza d'interesse è "pigrizia, superficialità, testardaggine, autoillusione" e simili. Ma tu non devi curarti di queste meschinità. Non c'è niente (né un cosiddetto "supremo interesse dell'umanità" né una "causa santa") che valga tanto che tu debba servirlo o che tu debba occupartene *per amore suo*; il suo valore potrai cercarlo soltanto nel valore che esso può avere *per te*. "Siate come i bambini!" è l'esortazione biblica. Ma i bambini non hanno alcun interesse santo e non sanno niente delle "buone cause"; tanto più precisamente, però, sanno quel che vogliono e riflettono con tutte le loro forze al modo migliore per ottenerlo.

Non si può smettere di pensare, come non si può smettere di avere percezioni sensibili. Ma la potenza dei pensieri e delle idee, il dominio delle teorie e dei princìpi, l'autorità suprema dello spirito, insomma la – *gerarchia* durerà solo fino a che i bigotti, cioè i teologi, i filosofi, gli uomini di Stato, i filistei, i liberali, i pedagoghi, i servi, i genitori, i figli, le coppie sposate, Proudhon, George Sand, Bluntschli, ecc., ecc., verranno ascoltati con grande rispetto: la gerarchia durerà solo fino a che i princìpi verranno pensati, creduti o anche criticati: infatti anche la critica più inesorabile, che distrugge ogni principio vigente, *crede* tuttavia in ultima analisi *al principio*.

Tutti criticano, ma i criteri sono diversi. Si va in cerca del criterio "giusto". Esso è il primo presupposto. Il critico parte da un'affermazione, da una verità, da una fede. Questa non è una creazione del critico, ma del dogmatico, anzi di solito viene desunta senza esitazione dalla cultura presente: così per "la libertà", "l'umanitarismo", ecc. Il critico non ha "trovato l'uomo", ma invece la verità "uomo" è stata stabilita dal dogmatico, e il critico, che può peraltro essere la stessa persona del dogmatico, crede a questa verità, a questo principio di fede. All'interno di questa fede, e invasato da questa fede, egli critica.

Il segreto della critica è una qualche "verità": essa è il mistero che le dà energia.

Ma io distinguo la critica *servile* e quella *propria dell'individuo*. Se io critico a partire dal presupposto di un essere supremo, la mia critica *serve* quest'essere e viene svolta per amore suo: se io sono, per esempio, invasato dalla fede in uno "Stato libero", critico ogni evento considerando se conviene o no a quello Stato, perché io l'*amo*; se critico da uomo religioso, divido tutto in divino e diabolico e la natura consiste, per la mia critica, nelle tracce di Dio e in quelle del diavolo (da qui nomi come "dono di Dio", "Monte degli Ulivi" [In tedesco *Gottesberg*, cioè "Monte di Dio" – Nota del redattore], "pulpito del diavolo", ecc.), così come

gli uomini si dividono in fedeli ed infedeli, ecc.; se io critico credendo alla “vera essenza” dell’uomo, tutto si divide per me in umano e inumano, ecc.

La critica è stata fino a oggi un’opera dell’amore, perché l’abbiamo sempre esercitata per amore di un essere o di un’essenza. Tutta la critica servile è un prodotto d’amore, un fenomeno di possessione, e procede secondo la massima neotestamentaria: “Esaminate ogni cosa e ritenete ciò che è bene”. [*1a Tessalonici*, 5, 21]. “Il bene” è la pietra di paragone, il criterio. Il bene, tornando sempre di nuovo sotto nomi e aspetti diversi, è rimasto sempre il presupposto, il punto fisso, dogmatico, della critica, – l’idea fissa.

Il critico, mettendosi all’opera, presuppone senz’altro la “verità” e la cerca perché crede fermamente che vada cercata. Egli vuole scoprire la verità: essa è per lui, appunto, il “bene”.

Presupporre non significa altro che porre all’inizio un *pensiero*, ossia pensarlo prima di ogni altra cosa e poi pensare tutto il resto partendo da quel *pensiero già pensato*, facendone quindi il riferimento critico e la pietra di paragone. Questo significa in altre parole che il pensiero deve iniziare con un pensiero già pensato. Ora, se il pensiero cominciasse semplicemente, anziché venir cominciato, se il pensiero fosse un soggetto, un’entità personale che agisce di per sé, come lo è la pianta, sarebbe logico ammettere che il pensiero comincia con se stesso. Ma questa personificazione del pensiero conduce per l’appunto a innumerevoli errori. Nel sistema hegeliano si parla sempre come se chi pensa e agisce fosse il pensiero, ossia “lo spirito pensante”, cioè il pensiero personificato, il pensiero in quanto fantasma; nel liberalismo critico si dice sempre: “la critica” fa questo e quello, oppure anche: “l’autocoscienza” trova questo e quello. Ma se il pensiero è visto come una persona che agisce, esso stesso deve venir presupposto e lo stesso vale per la critica. Il pensiero e la critica possono essere attivi di per sé solo essendo essi stessi il presupposto della loro attività, perché non essendo non potrebbero nemmeno essere attivi. Ma il pensare come presupposto è un pensiero fisso, un *dogma*: pensiero e critica non possono dunque procedere che da un *dogma*, cioè da un pensiero, da un’idea fissa, da un presupposto.

Con ciò torniamo a quanto già dicevamo sopra, cioè al fatto che il cristianesimo consiste nello sviluppo di un mondo di pensieri, ossia che esso è la vera e propria “libertà di pensiero”, il “pensiero libero”, lo “spirito libero”. La “vera” critica, che io ho chiamato “servile” è perciò “libera”, perché *non mi appartiene.*

Altrimenti vanno le cose se ciò che è tuo non viene considerato esistente per sé, non viene personificato, non viene reso autonomo come uno “spirito”. Il *tuo* pensiero ha come presupposto non “il pensiero”, ma *te stesso.* Ma così non presupponi te stesso? Certo, ma non per me, bensì per il mio pensiero. Prima del mio pensiero ci sono – io. Da ciò consegue che non c’è un pensiero che faccia da presupposto al mio pensare, il quale è perciò senza “presupposti”. Infatti il presupposto che io stesso sono per il mio pensiero non è *fatto dal pensiero*, cioè *pensato*, ma è *il pensiero stesso in quanto è posto*, è il *possessore* del pensiero e dimostra solo che il pensiero non è altro che – *proprietà*, cioè che un pensiero “autonomo”, uno “spirito pensante”, non esistono affatto.

Questo rovesciamento del punto di vista comune potrebbe sembrare tanto simile a un vano gioco con le astrazioni che coloro stessi contro i quali esso è diretto potrebbe-

ro accettarlo come un innocuo cambiamento, se non ne derivassero grandi conseguenze pratiche.

Per dirla in modo netto, qui si afferma che la misura di tutto non è l'uomo, ma che io sono tale misura. Il critico servile ha in mente un'altra essenza, un'idea che egli vuole servire; per questo non fa che immolare al suo Dio i falsi idoli. Ciò che avviene per amore di quest'essenza non è altro che – un'opera d'amore. Io invece, mentre critico, non ho in mente neppure me stesso, ma invece godo, mi diverto secondo i miei gusti: e, a seconda dei miei bisogni, mastico fino in fondo la cosa [*die Sache*] o mi limito a aspirarne il profumo.

La differenza fra queste due posizioni si chiarisce ulteriormente se si riflette al fatto che il critico servile, guidato com'è dall'amore, ritiene di servire la cosa stessa.

Non si vuol rinunciare alla verità, alla "verità in genere", anzi la si vuol cercare. Ma che altro è questa verità se non l'*être suprême*, l'essere supremo? Anche la "vera critica" dovrebbe disperarsi se perdesse la fede nella verità. E tuttavia la verità non è che un – *pensiero*, ma non uno qualsiasi, bensì il pensiero che è superiore a ogni altro, il pensiero incontrovertibile, è *il* pensiero stesso, grazie al quale soltanto tutte le altre idee vengono santificate, è la consacrazione dei pensieri, il pensiero "assoluto", "santo". La verità resiste più a lungo di tutti gli dèi, infatti solo per servire la verità e per amore suo gli dèi e infine lo stesso Dio sono stati abbattuti. La "verità" sopravvive alla caduta del regno degli dèi, perché essa è l'anima immortale di questo mondo caduco, è la divinità stessa.

Io voglio dare una risposta alla domanda di Pilato: che cos'è la verità? La verità è il pensiero libero, è l'idea libera, lo spirito libero; la verità è ciò che è libero da te, ciò che non è tuo proprio, ciò che non è in tuo potere. Ma la verità è anche ciò che è pienamente dipendente, impersonale, irreale e incorporeo; la verità non può mostrarsi come tu ti mostri, non può muoversi, mutarsi, svilupparsi; la verità aspetta e accoglie tutto da te ed esiste solo grazie a te: essa, infatti, esiste solo nella – tua testa. Tu ammetti che la verità è un pensiero, ma dici che non tutti i pensieri sono veri o, come anche ti esprimi, non tutti i pensieri sono veramente e realmente pensieri. E in base a che cosa misuri e riconosci il pensiero vero? In base alla *tua impotenza*, cioè in base al fatto che tu non puoi intaccarlo! Se esso ti domina, ti entusiasma e ti trascina, tu ritieni che esso sia quello vero. Il suo dominio su di te testimonia per te la sua verità, e se esso ti possiede e tu ne sei posseduto, ti trovi bene con esso, perché hai trovato finalmente il tuo – *signore e maestro*. Quando cercavi la verità, a che cosa aspirava il tuo cuore? A trovare il tuo signore! Tu non cercavi la *tua* potenza, ma invece un potente da esaltare ("Esaltate il Signore, nostro Dio!"). La verità, mio caro Pilato, è – il signore, e tutti quelli che cercano la verità cercano ed esaltano il signore. Dov'è il signore? Dove, se non nella tua testa? Egli è solo spirito e, ogniqualvolta credi di scorgerlo, non si tratta che di un – fantasma; il signore è infatti solo qualcosa di pensato; soltanto l'angoscia tormentosa dei cristiani, che vogliono render visibile l'invisibile e dare un corpo allo spirito, ha generato questo fantasma: ecco la tremenda disgrazia della fede nei fantasmi.

Finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un – *servo*, un – *uomo religioso*. Tu solo sei la verità o, piuttosto, tu sei più della verità, la quale senza di te non è proprio niente. Certo, anche tu cerchi la verità, certo, anche tu "critichi", ma tu non cerchi una

“verità superiore”, che sia cioè superiore a te stesso, e non critichi in base al criterio di una tale verità. Tu ti avvicini ai pensieri e alle rappresentazioni, così come alle apparenze delle cose, solo per rendertele più godibili e farne tua *proprietà*. Tu vuoi solo dominarle e farti loro *proprietario*, vuoi orientarti in esse e sentirtici a tuo agio, e le trovi vere o vedi in loro una luce di verità precisamente quando esse non ti possono più sfuggire, non presentano più alcun aspetto che tu non capisca o padroneggi, ossia quando ti *vanno giuste*, quando sono tua *proprietà*. Se poi ridiventeranno oscure e sfuggiranno al tuo potere, questa è per l’appunto la loro non verità, cioè la tua impotenza. La tua impotenza è la loro potenza, la tua umiliazione è la loro esaltazione. La loro verità, dunque, sei tu stesso, ossia è il nulla che tu sei per loro e nel quale esse svaniscono, la loro verità è la loro *nullità*.

Solo come mia proprietà gli spiriti, le verità, si acquietano e sono reali solo quando io strappo loro la loro esistenza maledetta e ne faccio mia proprietà, quando non si dirà più: la verità si sviluppa, domina, si fa valere, la storia (un concetto anch’essa) vince, ecc. La verità non ha mai vinto, ma è sempre stata, invece, un *mezzo* per la vittoria, come la spada (“la spada della verità”). La verità è morta, una lettera dell’alfabeto, una parola, un materiale che io posso utilizzare. Ogni verità per se stessa è morta, un cadavere; essa non vive che nella stessa maniera in cui si può dire che il mio polmone è un organo vivente, cioè nella misura della mia vitalità. Le verità sono un materiale, come le erbe buone e cattive: se siano buone o cattive, sono io a deciderlo.

Gli oggetti sono per me soltanto materiali che io utilizzo e consumo. Io adatto alle mie esigenze ogni verità che riesco a cogliere. La verità è per me una cosa certa e non ho bisogno di aspirarvi. Io non ho assolutamente nessuna intenzione di render servizi alla verità; essa è per me soltanto un alimento, un alimento per la mia mente che pensa, così come la patata lo è per il mio stomaco che digerisce e l’amico lo è per il mio cuore che ama la compagnia. Finché io ho la voglia e l’energia di pensare, ogni verità mi serve soltanto a rielaborarla secondo le mie facoltà. La verità è per me come la realtà mondana per i cristiani: “nulla e vanità”. Essa esiste esattamente come le cose di questo mondo continuano a esistere, sebbene il cristiano ne abbia dimostrato la nullità; ma essa è vana, perché essa non ha il suo *valore in se stessa*, ma *in me. Per sé* essa è *senza valore*. La verità è una – *creatura*.

Così come voi costruite, con la vostra attività, innumerevoli cose, anzi trasformate il suolo terrestre, innalzando ovunque opere umane, allo stesso modo voi potete continuare a scoprire innumerevoli verità, col vostro pensiero, e noi ne saremo contenti. Ma così come io non voglio certo prestarmi a servire come una macchina le macchine che voi avete appena inventato, ma vi aiuterò piuttosto a farle funzionare solo in vista del mio utile, allo stesso modo voglio soltanto usare anche le vostre verità, senza lasciarmene usare per le loro esigenze.

Tutte le verità *sotto* di me mi sono care; una verità *sopra* di me, una verità in base alla quale io dovrei *orientarmi* è cosa che non conosco. Per me non c’è nessuna verità, perché non c’è niente al di sopra di me! Neppure la mia essenza, neppure l’essenza dell’uomo è qualcosa che sia al di sopra di me! E parlo proprio di me, di questa “goccia nel secchio”, di questo “uomo insignificante”!

Voi pensate di aver fatto tutto quel che si può affermando audacemente che non c’è una

"verità assoluta", perché ogni tempo ha la sua verità. Ma così lasciate però a ogni tempo la sua verità e stabilite appunto in questo modo proprio una "verità assoluta", una verità che non manca a nessun tempo, perché ogni tempo, quale che sia la sua verità, ne ha pur sempre una.

Bisogna dire soltanto che in ogni tempo gli uomini hanno pensato e hanno quindi avuto pensieri o verità e che questi erano, nel tempo seguente, diversi da quelli del precedente? No, bisogna dire che ogni tempo ha avuto la sua "verità di fede"; in effetti non c'è ancora mai stato un tempo in cui non venisse riconosciuta una "verità superiore", una verità alla cui "sublime maestà" non si credesse di doversi sottomettere. Ogni verità di un tempo è la sua idea fissa, e se più tardi è stata trovata un'altra verità, ciò è sempre successo solo perché se ne cercava un'altra: la pazzia subiva riforme e indossava un vestito nuovo. Infatti si voleva per l'appunto (e chi potrebbe dubitare che non fosse giusto?) essere "esaltati da un'idea". Si voleva esser dominati – posseduti da un *pensiero*! Il dominatore più moderno di questo tipo è "la nostra essenza" o "l'uomo".

Per ogni libera critica il criterio era un pensiero, per la critica propria sono io stesso, io, l'ineffabile, quindi non il semplicemente pensato; il semplicemente pensato, infatti, è sempre dicibile, perché parola e pensiero coincidono. Vero è ciò che è mio, non vero ciò a cui appartengo; vera è per esempio l'unione, non veri lo Stato e la società. La critica "vera e libera" si preoccupa del dominio coerente di un pensiero, di un'idea, di uno spirito, quella "propria" di nient'altro che del mio *godimento di me stesso.* Ma in ciò essa assomiglia effettivamente (e noi non le risparmieremo questa "vergogna"!) alla critica animalesca dell'istinto. Io mi curo, come l'animale che critica, solo di me, non della cosa [*Sache*]. *Io* sono il criterio della verità. Ma io non sono un'idea, bensì più che un'idea, cioè sono indicibile. La *mia* critica non è una critica "libera", non è libera da me e non è "servile", non è al servizio di un'idea, ma è *propria.*

La critica vera o umana stabilisce solo se qualcosa *conviene* all'uomo, al vero uomo; ma attraverso la critica egoistica tu stabilisci se conviene *a te.*

La critica libera si occupa di *idee* ed è perciò sempre teorica. Per quanto possa infuriare contro le idee, non se ne sbarazza. Essa si azzuffa sì con i fantasmi, ma lo può fare appunto solo perché li considera tali. Le idee con cui essa ha a che fare non scompaiono mai completamente: l'alba del nuovo giorno non riesce a metterle in fuga.

Il critico può sì arrivare all'atarassia nei confronti delle idee, ma non se ne può mai *sbarazzare*, cioè non capirà mai che al di sopra dell'*uomo corporale* non c'è qualcosa di superiore come la sua umanità, la libertà, ecc. Per il critico c'è pur sempre una "missione" dell'uomo: l' "umanità". E quest'idea dell'umanità resta non realizzata, appunto perché resta e deve restare "idea".

Se io invece considero l'idea come idea mia, essa è già realizzata, perché *io* sono la sua realtà: la sua realtà consiste nel fatto che io, che sono corporale, la possiedo.

Si dice che nella storia universale si realizza l'idea della libertà. Al contrario: quest'idea è reale in quanto un uomo la pensa ed essa è reale nella misura in cui è idea, cioè nella misura in cui la penso o l'*ho.* Non è l'idea della libertà a svilupparsi, ma sono gli uomini che si sviluppano e sviluppandosi sviluppano naturalmente anche il loro pensiero.

Il critico, insomma, non è ancora un *individuo proprietario*, perché egli lotta ancora con le idee come con potenze straniere, così come il cristiano non è ancora proprietario dei suoi "cattivi desideri", fintantoché deve combatterli: il vizio *esiste* solo per chi lo combatte.

La critica resta ferma alla "libertà della conoscenza", alla libertà dello spirito, e lo spirito conquista la sua giusta libertà riempiendosi dell'idea pura e vera; questa è la libertà di pensiero, che non può esistere senza i pensieri.

La critica abbatte un'idea solo grazie ad un'altra, per esempio l'idea del privilegio grazie a quella dell'umanità, oppure quella dell'egoismo grazie a quella del disinteresse.

L'inizio del cristianesimo tende a ripresentarsi nella sua fine critica: ora come allora viene avversato l' "egoismo". Io devo far valere non me stesso, il singolo, ma l'idea, l'universale.

Tutta la storia cristiana si riduce a una guerra di preti bigotti contro l'*egoismo*, una guerra fra uomini di Chiesa e uomini di mondo. La critica più recente porta solo questo cambiamento: la guerra diventa onnicomprensiva e il fanatismo totale. D'altronde esso potrà finire solo dopo essersi sviluppato e sfogato fino in fondo.

Che cosa m'importa di sapere se quello che penso e faccio è cristiano o no? Che cosa m'interessa di sapere se è umano, liberale, umanitario, oppure inumano, illiberale, disumano? Purché serva a ciò che voglio, purché io ci trovi la mia soddisfazione, dategli i predicati che volete: per me è indifferente.

Anch'io lotto magari contro le idee che sostenevo appena un momento fa, anch'io cambio improvvisamente il mio modo d'agire; ma non perché non corrisponde al cristianesimo, non perché è contrario agli eterni diritti dell'uomo, non perché magari fa a pugni con l'idea di umanità, di umanismo e di umanitarietà, ma – perché non mi va più tanto bene, perché non mi procura più un godimento pieno, perché io dubito delle idee di prima o non mi piaccio più nel modo d'agire seguìto appunto finora.

Come il mondo, in quanto mia proprietà, è diventato un *materiale* che posso usare come voglio, così anche lo spirito, in quanto mia proprietà, va abbassato a *materiale* di cui io non ho affatto un sacro timore. Allora io non tremerò più, innanzitutto, davanti a nessuna idea, per quanto temeraria e "diabolica" possa essere, perché, se essa minaccia di diventare *per me* troppo scomoda e insoddisfacente, io ho il potere di annientarla; ma io non mi ritrarrò tremando neppure di fronte ad azione alcuna perché in essa dimora uno spirito empio, immorale, illegale, così come san Bonifacio non desistette affatto, per scrupoli religiosi, dall'abbattere la quercia sacra ai pagani. Come una volta le *cose* del mondo son diventate vane, così devono diventare vani i *pensieri* dello spirito.

Nessun pensiero è sacro, perché nessun pensiero dev'essere oggetto di "devozione"; nessun sentimento è sacro (né l'amicizia né l'amore materno, ecc.), nessuna fede è sacra. Sono tutti *alienabili*, mia proprietà alienabile e *io* li anniento così come li creo.

Il cristiano può perdere tutte le *cose*, tutti gli oggetti, le persone più care, che sono gli "oggetti" del suo amore, senza ritenere per questo di aver perduto se stesso, ossia, dal punto di vista cristiano, il suo spirito, la sua anima. L'individuo proprietario può allontanare da sé tutti i *pensieri* che erano cari al suo cuore e infiammavano il suo zelo e sarà tuttavia "ricompensato mille volte", perché egli, il loro creatore, rimane.

Inconsapevolmente e involontariamente noi tutti tendiamo all'individualità propria, e difficilmente si troverà fra noi qualcuno che non abbia rinunciato a un sentimento sacro, a un pensiero sacro, a una fede sacra, anzi noi non incontriamo nemmeno nessuno che non sappia già sciogliersi da questa o da quella delle sue idee sacre. Tutta la nostra battaglia contro le convinzioni procede dall'opinione di poter scacciare l'avversario dalle sue trincee di pensieri. Ma ciò che io faccio inconsapevolmente, lo faccio a metà e perciò, dopo ogni vittoria su di una fede, io sarò nuovamente il *prigioniero* (l'ossesso) di una fede, che prenderà ancora una volta tutto il mio io al suo *servizio* e mi renderà un esaltato per la ragione, dopo che ho smesso di esaltarmi per la Bibbia, oppure un esaltato per l'idea dell'umanità, dopo che ho combattuto più che a sufficienza per l'idea cristiana.

Come proprietario dei miei pensieri io li proteggerò certamente con lo scudo, dato che sono mia proprietà, così come, in quanto proprietario delle cose, non permetto che tutti ci mettano le mani tranquillamente; ma al tempo stesso io assisterò sorridendo all'esito della battaglia, coprirò con lo scudo, sempre sorridendo, i cadaveri dei miei pensieri e della mia fede e, anche sconfitto, sorriderò nel mio trionfo. Questo è appunto l'aspetto umoristico della cosa. Tutti coloro che hanno "sentimenti sublimi" sanno dar libero corso al proprio umorismo per quel che riguarda le meschinità degli uomini, ma lasciar giocare il proprio umorismo con tutti i "pensieri grandi, i sentimenti sublimi, i nobili entusiasmi e le sante fedi" presuppone che io sia proprietario di tutto.

Se la religione ha affermato che noi siamo già tutti peccatori, io affermo precisamente il contrario: noi siamo già perfetti! Noi siamo infatti in ogni momento tutto ciò che noi possiamo essere e non c'è mai bisogno che siamo qualcosa di più. Siccome non ci manca niente, anche il peccato non ha alcun senso. Mostratemi ancora un peccatore il giorno in cui nessuno dovesse soddisfare più un essere superiore! Se io devo soddisfare solo me stesso, non sono un peccatore nel caso che non mi soddisfi, perché non violo in me niente di "sacro"; se invece devo essere devoto, ecco che devo soddisfare Dio; se devo essere umano, ecco che devo soddisfare l'essenza dell'uomo, l'idea dell'umanità, ecc. Colui che la religione chiama "peccatore" viene detto dall'umanitarismo "egoista". Ma ancora una volta bisogna ripetere che, se io non ho il dovere di soddisfare nessuno, l' "egoista" (del quale l'umanitarismo ha fatto un diavolo all'ultima moda) è un'assurdità. L'egoista che fa rabbrividire gli umanitari è uno spettro esattamente come lo è il diavolo: egli esiste solo come babau e come chimera nel loro cervello. Se essi non avessero continuato a oscillare fra l'uno e l'altro polo dell'antichissimo contrasto di bene e male, ai quali hanno dato i nomi moderni di "umano" ed "egoistico", non avrebbero neppure riverniciato il vecchio "peccatore" facendone "l'egoista", rattoppando con una pezza nuova un vestito vecchio. Ma non potevano fare altrimenti: essi ritengono infatti sia loro dovere essere "uomini". Dei buoni si sono sbarazzati, ma il bene è rimasto!

Noi siamo già perfetti e in tutta la terra non c'è un solo uomo che sia un peccatore! Ci sono pazzi che si credono di essere Dio Padre, Dio Figlio o l'uomo della luna, e il mondo brulica anche di pazzi che s'immaginano di essere peccatori; ma, come i primi non sono uomini della luna, così i secondi non sono – peccatori. Il vostro peccato è immaginario.

Ma allora – mi si ribatte insidiosamente – la loro pazzia o la loro possessione, per lo

meno, è il loro peccato *il* loro stato di possessione non è altro che ciò che essi hanno saputo – realizzare, il risultato del loro sviluppo, così come la fede nella Bibbia da parte di Lutero era appunto tutto ciò che egli – poté realizzare. Uno, sviluppandosi, giunge al manicomio, l'altro nel Pantheon o nel – Walhalla.

Non esistono né i peccatori né l'egoismo peccaminoso!

Vattene da me col tuo "amore per gli uomini"! Prova un po', amico degli uomini, a entrare nei "covi del vizio", fermati per una volta in mezzo al trambusto della grande città: non troverai forse dappertutto peccati e peccati e ancora peccati? Non piangerai l'umanità corrotta, non ti lamenterai per l'infinito egoismo degli uomini? Potrai vedere un solo ricco senza trovarlo spietato ed "egoista"? Tu ti dichiari forse ateo, ma resti fedele al sentimento cristiano: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco non sia un "mostro inumano". E quante persone vedi mai senza gettarle fra la "massa egoista"? Che cos'ha dunque trovato il tuo amore per gli uomini? Solo uomini indegni di quell'amore! Tu hai portato con te, nella tua mente, il peccatore, per questo l'hai trovato, per questo hai creduto di vederlo dappertutto. Non chiamare gli uomini "peccatori" e non lo saranno: sei tu soltanto a creare i peccatori: tu che credi di amare gli uomini, proprio tu li getti nel fango del peccato, proprio tu li dividi in viziosi e virtuosi, in umani e disumani, proprio tu li insozzi con la bava della tua possessione; tu infatti non ami *gli* uomini, ma *l'*uomo. Ma io ti dico che non hai mai visto un peccatore: l'hai solo – sognato.

Il godimento di me mi viene guastato perché penso di dover servire un altro, perché m'immagino di dovergli qualcosa, perché mi considero chiamato al "sacrificio", alla "dedizione", all' "entusiasmo". Ecco, se io non servo più nessuna idea, nessun "essere superiore", viene da sé che io non servo più nemmeno alcun uomo, ma in tutte le condizioni – *me* soltanto. Ma in questo modo io sono, non solo nelle mie azioni o nel mio essere, ma anche nella coscienza che ho di me – l'unico.

A te spetta di più che non il divino, l'umano, ecc.: ti spetta ciò che è *tuo*.

Considerati più potente di quel che ti si crede e avrai potenza; considerati di più e avrai di più.

Tu non sei soltanto *chiamato* alle cose divine e *legittimato* a quelle umane, ma sei invece *proprietario* di ciò che è tuo, cioè di tutto ciò di cui tu hai la forza di appropriarti, ossia tu sei *appropriato* per tutto ciò che è tuo e capace di usarlo.

Si è sempre creduto di dovermi dare una destinazione al di fuori di me, cosicché alla fine si pretese che io rivendicassi l'umano perché – sono uomo. Questo è il cerchio magico del cristianesimo. Anche l'io di Fichte è la stessa essenza al di fuori di me, perché io è ciascuno e, se è solo questo io ad avere diritti, è "l'io", non sono io. Ma io non sono un io accanto ad altri io, bensì l'io esclusivo: io sono unico. Perciò anche i miei bisogni sono unici e così pure le mie azioni, insomma tutto di me è unico. E io mi approprio di tutto solo in quanto sono questo io unico, così come agisco e mi sviluppo solo in quanto tale: io non mi sviluppo in quanto uomo e non sviluppo l'uomo, ma, in quanto sono io, sviluppo – me stesso.

Questo è il senso dell'– *unico.*

III. L'unico

L'età precristiana e quella cristiana perseguono due fini opposti: la prima vuol idealizzare il reale, la seconda realizzare l'ideale; la prima va in cerca dello "Spirito Santo", la seconda del "corpo trasfigurato". Perciò la prima si chiude con l'insensibilità verso il reale, col "disprezzo del mondo"; la seconda finirà con il rigetto dell'ideale, col "disprezzo dello spirito".

Il contrasto fra reale e ideale è inconciliabile e l'uno non può mai diventar l'altro; se l'ideale diventasse reale, non sarebbe appunto più l'ideale e se il reale diventasse ideale, ci sarebbe soltanto l'ideale, ma non il reale. Il contrasto fra i due può esser superato soltanto se *si* annulla l'uno e l'altro. Solo in questo "si", nel terzo elemento, il contrasto trova la sua fine; altrimenti, invece, idea e realtà non possono mai collimare. L'idea non può esser realizzata restando idea, bensì solo morendo come idea, e lo stesso vale per il reale.

Ora noi abbiamo negli antichi i sostenitori dell'idea e nei moderni i sostenitori della realtà. Gli uni e gli altri non sfuggono al contrasto: i primi anelavano allo spirito e, quando questo bisogno del mondo antico sembrò soddisfatto e questo spirito sembrò esser venuto, ecco subito i secondi ad anelare alla realizzazione di questo spirito nel mondo, cosa che resterà sempre un "pio desiderio".

Il pio desiderio degli antichi era la *santità*, il pio desiderio dei moderni è la *corporalità*. Ma come l'antichità dovette tramontare quando accadde che il suo anelito fu soddisfatto (giacché essa non esisteva che in quell'anelito), così non si potrà mai giungere alla corporalità all'interno del cerchio del cristianesimo. Come la tensione verso la santificazione o purificazione pervade il mondo antico (i lavacri, ecc.), così quella verso l'incarnazione pervade il mondo cristiano: il Dio scende in questo mondo, diventa carne e vuole redimerlo, cioè riempirlo di sé; ma poiché egli è "l'idea" o "lo spirito", così alla fine s'introduce l'idea dappertutto nel mondo (come fa per esempio Hegel) e si dimostra "che l'idea, che la ragione è in tutto". A quel che gli stoici pagani presentavano come "il saggio" corrisponde nella civiltà moderna "l'uomo": l'uno e l'altro sono entità *senza carne*. Il "saggio" irreale, questo "santo" incorporeo degli stoici, divenne una persona reale, un "santo" corporeo, nel Dio *divenuto carne*; l' "uomo" irreale, l'io incorporeo, diventerà reale nell'io corporale: in me.

Attraverso tutto il cristianesimo si snoda la questione dell' "esistenza di Dio", che, nel suo continuo rinnovarsi, è testimonianza del fatto che il bisogno di esistenza, di corporalità, di personalità, di realtà angosciava l'animo che non sapeva trovare una soluzione soddisfacente. Alla fine la questione dell'esistenza di Dio venne accantonata, ma soltanto per risorgere nella tesi secondo cui esiste il "divino" (Feuerbach). Ma anch'esso non ha esistenza alcuna e neppure l'ultima scappatoia, cioè credere che il "puramente umano" sia realizzabile, potrà difendersi ancora per molto. Nessuna idea ha esistenza, perché nessuna

è capace di aver corpo. La controversia scolastica fra realismo e nominalismo ha lo stesso contenuto; insomma essa si dipana attraverso tutta la storia cristiana e non può finire *all'interno* di questa.

Il mondo cristiano tenta di *realizzare* le *idee* nelle singole condizioni della vita, nelle istituzioni e nelle leggi della Chiesa e dello Stato; ma esse si ribellano e conservano sempre un qualcosa che non ha preso corpo (qualcosa di irrealizzabile). Si tende incessantemente verso questo prender corpo, per quanto la *corporalità* faccia comunque difetto.

A chi vuole realizzare le idee, interessano poco le entità reali, ma invece esclusivamente il fatto che queste siano vere realizzazioni dell'idea; perciò egli ricomincia ogni volta a indagare se in ciò che si è realizzato sia insita davvero l'idea come suo nocciolo e, mentre esamina il reale, esamina allo stesso tempo l'idea, domandandosi se essa, così come egli la pensa, sia realizzabile oppure se non la pensi in modo sbagliato ed essa sia quindi inattuabile.

In quanto *esistenti*, famiglia, Stato, ecc., non devono più preoccupare il cristiano; a differenza degli antichi, i cristiani non devono sacrificarsi per queste "cose divine", che devono invece venir usate soltanto per rendere vi*vente*, in esse, lo spirito. La famiglia *reale* è diventata indifferente e una famiglia *ideale*, che poi sarebbe quella "veramente reale", deve sorgere da quella: una famiglia santa, benedetta da Dio o, secondo il modo liberale di pensare, una famiglia "razionale". Presso gli antichi, famiglia, Stato, patria, ecc., sono, per la loro *semplice presenza*, divini: presso i moderni, c'è dapprima l'attesa della divinità e quelle cose sono, in quanto presenti, nient'altro che peccaminose, terrestri e devono innanzitutto venir "redente", cioè diventare davvero reali. Tutto ciò ha questo senso: non la famiglia, ecc., è presente e reale, bensì il divino, l'idea, come presenza effettiva; resta poi incerto se *questa* famiglia possa rendersi davvero reale accogliendo in sé la vera realtà, cioè l'idea. Il compito del singolo non è di servire la famiglia come espressione del divino, ma, al contrario, di servire il divino, avvicinandogli la famiglia non ancora divina, ossia soggiogare ogni cosa in nome dell'idea, alzare dappertutto la bandiera dell'idea, portare l'idea a essere realmente efficace.

Ma poiché sia il cristianesimo sia l'antichità si rapportano al *divino*, ambedue finiscono per ritornare sempre a quello, seppure per vie opposte. Alla fine del paganesimo il divino diventa l'*oltremondano*, alla fine del cristianesimo l'*intramondano*. L'antichità non riesce a porlo del tutto al di fuori del mondo e, quando il cristianesimo esegue tale compito, ecco che subito il divino anela a tornare nel mondo e vuole "redimerlo". Ma all'interno del cristianesimo non può mai e poi mai accadere che il divino in quanto *intramondano* diventi davvero il *mondano stesso*: restano sempre troppe cose che, in quanto "cattive", irrazionali, casuali, "egoistiche", in quanto "mondane" in senso dispregiativo, non ne vengono e non possono venirne penetrate. Il cristianesimo ha inizio con Dio che si fa uomo e poi svolge in tutti i tempi la sua opera di conversione e redenzione per preparare o tutto ciò accoglienza a Dio presso tutti gli uomini e presso tutto ciò che è umano e per pervadere ogni cosa con lo spirito: scopo di tutto è, insomma, preparare una dimora per lo "spirito".

Se ultimamente l'accento fu posto *sull*'uomo e sull'umanità, era però ancora l'idea a venir "*proclamata per l'eternità*": "L'uomo non muore!". Si credette di aver trovato così la

realtà dell'idea: *l*'uomo è l'io della storia, della storia universale: è lui, questa entità *ideale*, a svilupparsi davvero, cioè a *realizzarsi*. Egli è la vera entità reale, corporale, perché la storia è il suo corpo, di cui i singoli sono le membra. Cristo è l'io della storia universale, persino di quella precristiana; nella concezione moderna questo io è l'uomo, la figura di Cristo si è sviluppata nella *figura dell'uomo*; è l'uomo come tale, l'uomo di per sé, il "*punto centrale*" della storia. "Nell'uomo" si ripresenta il principio immaginario; perché "l'uomo" è tanto immaginario quanto lo è Cristo. "L'uomo", in quanto io della storia universale, chiude il ciclo delle concezioni cristiane.

Il cerchio magico del cristianesimo sarebbe spezzato se cessasse la tensione fra esistenza e missione, cioè fra me quale sono e me quale devo essere; quel cerchio magico sussiste solo come nostalgia dell'idea per la propria corporeità e svanisce col venir meno della separazione fra i due termini: solo se l'idea rimane – idea (e l'uomo o l'umanità sono appunto un'idea senza corpo), il momento cristiano non è superato. L'idea corporale, lo spirito corporale o "compiuto" aleggia davanti al cristiano come l'immagine della "fine dei giorni" o della "meta della storia", non è per lui una realtà presente.

Tutto ciò che il singolo può fare è avere una sua parte nella fondazione del regno di Dio, ovvero, secondo la concezione moderna della stessa cosa, nello sviluppo della storia dell'umanità, e solo nella misura in cui partecipa a questa fondazione gli viene attribuito un valore cristiano ovvero, secondo l'espressione moderna, un valore umano; per il resto è polvere e vermi.

Ma che il singolo sia per sé una storia universale e che possegga la rimanente storia universale come sua proprietà è cosa che oltrepassa il momento cristiano. Per il cristiano la storia universale è qualcosa di più elevato, in quanto storia di Cristo o "dell'uomo"; per l'egoista solo la *propria* storia ha valore, perché egli vuole sviluppare solo *se stesso*, non l'idea dell'umanità, non il piano di Dio, non le intenzioni della provvidenza, non la libertà o simili. Egli non si considera uno strumento dell'idea o un ricettacolo di Dio, non riconosce alcuna missione, non s'immagina di essere in questo mondo per contribuire, col suo obolo doveroso, al progresso dell'umanità, ma vive la sua vita fino in fondo, senza preoccuparsi se nel suo comportamento l'umanità trovi o no il suo tornaconto. Se non si desse adito a fraintendimento, quasi che si dovesse esaltare uno stato di natura, si potrebbero ricordare i *Drei Zigeuner* di Lenau. E che, sono forse al mondo per realizzare delle idee? Magari per fare la mia parte, come cittadino, per realizzare l'idea "Stato" o per dar corpo, tramite il matrimonio, come marito e come padre, all'idea della famiglia? Che cosa me ne importa di una missione del genere! Il mio vivere è tanto poco una missione quanto lo è la crescita e il profumo del fiore.

L'ideale "l'uomo" *è realizzato* non appena la concezione cristiana si ribalta in questa tesi: "Io, questo unico, sono l'uomo". Il problema concettuale: "Che cos'è l'uomo? " si è così trasformato nel problema personale: "Chi è l'uomo?". Col "che cosa" si cercava il concetto per realizzarlo; col "chi" non c'è assolutamente più problema, bensì la risposta è già presente di persona in colui che pone il problema: il problema si risponde da sé.

Si dice di Dio: "Nessun nome può nominarti". Ciò vale per me: nessun *concetto* mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi. Di

Dio si dice pure che è perfetto e che non ha il compito di aspirare alla perfezione. Anche questo vale solo se detto di me stesso.

Proprietario del mio potere sono io stesso, e lo sono nel momento in cui so di essere *unico*. Nell'*unico* il proprietario stesso rientra nel suo nulla creatore, dal quale è nato. Ogni essere superiore a me stesso, sia Dio o l'uomo, indebolisce il sentimento della mia unicità e impallidisce appena risplende il sole di questa mia consapevolezza. Se io fondo la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sull'effimero, mortale creatore di sé che se stesso consuma, e io posso dire:

Io ho fondato la mia causa su nulla.